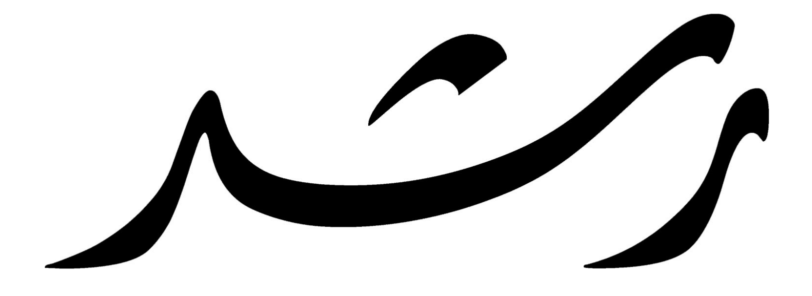


فكرية متخصصة بقضايا الخطاب الإسلامي المعاصر

العدد الثالث – السنة الثالثة – آب/أغسطس 2013م
الموافق شوال 1433هـ

قرار رقم 934/2009



أبحاث للترجمة والنشر والتوزيع

العنوان البريدي: بيروت ـ لبنان ـ البسطة الفوقا، شارع أحمد البدوي، بناية نور، ط2

تلفون: 633309 1 00961 – 315091 3 00961

بريد إلكتروني: abhaath1@yahoo.com

ثمن النسخة: 5 آلاف ليرة لبنانية أو ما يعادلها
الأردن 2,6 دينار؛ الكويت 2,5 دينار؛ قطر 30 ريالاً؛ الإمارات 30 درهماً؛ البحرين 2,5 دينار؛
اليمن 500 ريال؛ مصر 15 جنيهاً؛ تونس 4 دنانير؛ المغرب 30 درهماً.

الاشتراك السنوي:

للأفـــــراد: 25 دولاراً أو ما يعادلها

للمؤسسات 50 دولاراً أو ما يعادلها

«رشد» تكفل حرية البحث ولا تلتزم بآراء الباحثين

فهرس المحتويات

كلمة رشد

عامر أمين أرناؤط

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

وبعد...

وتستمر رحلتنا مع التفكر والتدبّر في محاولة لإضاءة شموع التنوير في خضم عالم عربي وإسلامي متغير، دأبنا في ذلك نهج كل مؤمن بمستقبل الخير والبركة والوعد لأمتنا التي تحمل قِيَماً تؤهّلها في عصر الترهّل الفكري والانحدار الثقافي للارتقاء الى مصافّ الأمم الباعثة للإشراق الحاضرة في عقول وقلوب البشر تحقيقاً للشهادة التي أرادتها الآية الكريمة ﴿وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ [البقرة: 143].

ولعلّ التحدّي الأبرز العاصف في أيامنا هذه هو التحوّل الديموقراطي الكبير الذي يمرّ على ساحتنا العربية والإسلامية مُرخياً بظلاله على المباني الفكرية للحركات الإسلامية التي ابتعدت في أصول خطابها عن الإنسان والمجتمع في كونها محور التغيير وغاية المأمول في الإصلاح حيث غاص خطابهم في القرن الماضي في كل ما يمتّ للحاكمية والسلطة والمواجهة وأدبيات التحدّي ما أفقدهم بالضرورة مرونة التواصل وأدب الحوار والمحبة، وسحب منها عنصر الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر دونما إكسابهم تفوقاً أو حتى مجرد حضور في عالم السياسة البحتة التي تنتج لغة رجال الدولة وتحمل مشروعات الإصلاح البنيوي الديموقراطي الليبرالي.

شاهدنا في ذلك التحوّل الديموقراطي الاستراتيجي في مصر والانقلاب العسكري المفضوح فيها من قبل الذين يعيشون حنيناً للديكتاتورية العسكرية التي حكمت عالمنا العربي الحضري منذ سقوط الخلافة العثمانية وحتى ما قبل اندلاع أحداث الربيع العربي والحراكات الشعبية فيه. وانقلاب العسكر المصري على الديموقراطية يذكّر بتجربة الانقلاب الجزائري مطلع الثمانينات ويفتّ من عضد المصداقية لهذا النظام السياسي الذي بات مستخدَماً ليس إلا بإزاء حركة شعوبنا حيث إنّ الغرب يدعونا للتحوّل باتجاهه في حين أنه لا يقبل بنتائجه ولا يحترم رغبات شعبنا وأمتنا التي أثبتت أنها تختار وفق منظومة قِيَم تحترم الدِّين والإسلام وسلامة المجتمع عموماً.

هذا الانقلاب العربي المتحالف مع فلول حكم العسكر فيه يدفع بتحدٍّ كبير أمام الخطاب الإسلامي الحركي الذي عليه إعادة انتاج وصيانة مفردات قابلة للعيش في ظل تبدّل حقيقي في المزاج والنهج الشعبيين ما

ينذر في - حال الالتزام بذلك . بسيادة متوقعة للفكر الإسلامي الحركي لكن ليس ذلك الراديكالي الكلاسيكي الذي تعايش مع التجربة القومية السياسية العربية في العقود الماضية. وإنّ تجربة مصر لن تكون الأخيرة، لكنها البوصلة التي إن صمدت وتجاوزت قطوع العنف، وأثبتت حالة السلمية والخيار الحر واحترام الإرادة الشعبية فإنها ستسقط الى الأبد مرحلة التحالف الأقلوي والعسكري مع الغرب ويبرز وبقوة "الإنسان" كفاعل أساسي في حركة النهضة العربية المستجدّة.

ولعلّ ثورة الاتصالات تُسهم في دفع عنصر الحوار بين الحضارات، لكن تبقى الثغرة الرئيسية عند صنَّاع هذه الثورة في خلوّ جانبهم من القِيَم التي تشكّل الهوية الجاذبة أو الناظمة للعقد الحواري بين تلك الحضارات. لذلك فقد أنتجت هذه الثورة طاولة للحوار بين الحضارات لكنها خالية من مقاعد الحضور المشاركين، ولعلّ التحدّي الكبير يكمن في البدء بتشكّل عناصر هذه الطاولة المادية والبشرية. وعليه فإن العنصر العربي والمسلم عموماً في حراكاته الحالية سيكون أكثر حظاً في الحضور العالمي والاقليمي باعتبار أنّ مخزون القيمة إضافة إلى الحراك عنده

سيشكّلان قيمة مضافة لعناصر الخيرية والشهادة والوسطية المتقدّم ذكرها.

من هنا، فإن عددنا الثالث من "رشد" توقف عند الديموقراطية والجماعات الإسلامية، فعالج مفهوم المواطنة بين تبريرات الإسلاميين وفجوات الغربيين مع مفهوم الهوية الحضارية في الفكر الإسلامي الحديث إضافة إلى الإضاءة على فكر الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ومقولاته في السلم والحرب والحكم والمعارضة، ونشر رسالة "وثيقة" للمحامي عمر مسقاوي موجّهة الى سماحة المفتي تعكس بشفافيةٍ الأزمات التي تتخبّط بها مؤسسة الإفتاء والأوقاف ومستشرفة بعمقٍ الآفاق والمستقبل لهما. وضمّ عددنا أيضاً التعريف بفكر وكفاح الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسّس حزب التحرير الإسلامي.

فإلى المزيد من المحبة نسير وإلى الغد المنير نرتقب.

والسلام عليكم

رسالة الى سماحة المفتي

المحامي والوزير عمر مسقاوي

سيدي صاحب السماحة: اسمحوا لي أن أتحدّث إليكم في أمر طالما حدّثتْني نفسي به، وشعرتُ أني في حاجة لأن أسطّره كلمة بريئة من كلّ غرض، إلا أن يكون اتّباع الحق وإقامة العدل. ولعلي لا أكون مخطئاً الجهة إذ أوجّه إليكم رسالة تعالج المرافق الإسلامية في هذه المدينة، فأنتم ولا شكّ أول من يُتحدّث إليه بهذه الأمور، لأن لكم من منصبكم على سير هذه المرافق سلطة، ولكم من فكركم الناضج ما يضع الأوقاف ومساجدها على طريق التقدّم والازدهار.

فلقد كنتم دائماً بما أسلفتم من ماضٍ فكري واجتماعي، محطّ آمال الناس في المناصب الرفيعة حينما تودّ أن يحتلّها أهلها ويتقلّدها من يحقّق بها الأهداف التي وُضعت من أجلها، فإن المناصب كما تعلمون تُشرَّف بأهلها ولا يُشرَّفون بها لأنها وسيلة إلى غاية أعمّ، فإذا ما عجزت هذه الوسيلة عن تحقيق غايتها، فقد باتت عضواً أشلّ، وبات البحث عن سبيل غيرها بغية العاقل، إذ يريد الهدف الذي وُضعت له.

إنّ التطور الحديث للدولة التي أعقبت العصر التركي في هذه البلاد قد جعلها ذات مفهوم تنحسر معه أمور الدِّين لتصبح متجمّعةً في يد المراجع التي تعتبرها الدولة ممثّلة له، تمارسها على ضوء الوضع الذي جُبل عليه لبنان. ومن هنا، فقد أضحى منصبكم متميّزاً بقيمة تختلف عن قيمته السابقة أيام العصر التركي. ولعلّ خير ما يعبّر هذا التطوّر الجديد ذلك التغيير

الشكلي في مظهر المفتي أمام العامة، فبينما كان في الماضي يستمدّ وقاره من مسبحته ومشيته الرصينة يحسبه الجاهل بأهل البلد شيخاً كسائر الشيوخ، إذا به اليوم يشعر بأن منصبه يحتّم عليه نوعاً من المظاهر التي تشير إلى أهميته، كأن يتجوّل في سيارة أو يرافقه مرافق من الشرطة.

على أنّ الوضع الجديد للمفتي يفرض مهامّ أخرى غير تلك المظاهر الشكلية، فالمرافق الدينية التي أُوكل إليكم أمر حمايتها تحتاج إلى تطوّر هي الأخرى، تطوّر ينقلها من العصر التركي الخامل الذي أغفى في مضجعه فلم يشاهد سير الحياة وأحداثها حتى إذا بهره ضوؤها أفاق أهله عليه إفاقة الهلع الذي لا يدري ماذا يفعل. وهكذا وجدنا بعضهم يلقي بنفسه في ذلك الضوء فيحترق، وآخرون يفرّون منه إلى ظلمات الجمود والتخلّف عن سير الحياة.

إننا إذا اتفقنا على أنّ الغرض من المساجد تجديد الصلة بالله في مكان يحقّق أهداف العبادة الاجتماعية، وعلى أنّ مهمة العلماء تأكيد هذه المعاني في النفوس حتى يستقيم سير المجتمع وينتشر الأمن والعدل فيه، فإن هذه المهمة خطيرةٌ أجلّ الخطر، وهي تقتضي كفاءة لا نجدها في القائمين على سير هذه المرافق في هذه المدينة.

لقد فرض السير العام للعصر التركي نوعاً من الحياة الاجتماعية تتّسم بمظاهر الإسلام، ولكن فعالية أوامره ونواهيه من الوجهة الاجتماعية قد كانت متحجّرة تشيع في القلوب روح البركة أكثر من روح العمل، وهكذا فقدت معانيها البنّاءة. ولقد نتج عن هذا الجو المقفل على نفسه حاجات دينية بسيطة لأن مسألة العقيدة في أساسها كانت إحدى المسلّمات في النفوس، يستمدّها الولد عن أبيه، فغالباً ما كان يقلّده في سلوكه وتصرفاته ويطيعه في أوامره ونواهيه، بل لعلّه كان يرث عنه حرفته التي يقتات منها دون أن يغيّر من وسائلها شيئاً.

لقد كانت مهمة العلماء في وعظهم في مثل ذلك العصر تقتصر على التذكير بالأحاديث ولا تقتضي شيئاً فوق هذه المهمة. ومع ذلك، فإن علماء ذلك العصر قد استعدّوا بما أمكنهم من وسائل، وأضحت طرابلس تفاخر

بعلمائها ومدارسها التي خرّجت علماء كباراً اعترف بفضلهم الجميع وانتشر صيتهم في الآفاق.

على أننا اليوم يا صاحب السماحة نشهد جيلاً مختلفاً تمام الاختلاف في نشأته عن الأجيال السابقة. إنه جيل لم تسقِ نبته يد آبائه ولا شذّبت فروعه. لقد فتح عينيه فإذا هي تنظر إلى بعيد إلى برق هنالك يخطف الأبصار. لقد أفاق على نهضة جديدة تسير بجدّ إلى غايتها غير أنها بعيدة عن أن تستلهم الإسلام سبيلاً. إنه يشاهد مواكب الشعوب تسير إلى نهضتها، ويرى نفسه مكبّلاً بالجمود الذي أشاعته في بلاده أجيال كسولة مغلقة على نفسها لا تستطيع الانسجام مع أحداث العالم التي تجري هناك، لأن يدها لم تصنع سياراته، وفكرها لم يبتدع نظرياته.

وهكذا فرّت هاربة من آباء لا تؤمن بحكمتهم، وكان من عدائهم لكساد الآباء عداء للإسلام. فهل تعتقدون أنّ مثل هذا الجيل يكفيه ما نراه اليوم لدينا من متعمّمين؟ وأنه ليس من شأن دائرة الأوقاف إلا أن تقوم بإدارة أموال الوقف وتوزيع معاشات على وظائف لا يتجاوب كثير منها مع الوضع الحديث؟

إنّ عمل دائرة الأوقاف يا صاحب السماحة يشبه عمل جحا في طاحونته. إنها تدور لتطحن الهواء ولتصنّف وظائف لا مجال لها، أو وظائف لا أكفّاء فيها، تضعهم فيها مع علمها بذلك مراعاةً لاعتبارات كثيرة. وقد لا تكون هذه الاعتبارات كافية لتسوّغ التصرّف أمام الرأي العام، فإذا بها تلجأ إلى حجج قد تُرضي العامة، ولكنها لا تُرضي العدل والغاية التي وُضعت من أجلها هذه الوظيفة. وإني لأذكر منها على سبيل المثال مسألة الوراثة، وهي أثر من آثار عهد الإفلاس الديني والاجتماعي، ولكن دائرة الأوقاف لا تزال تسير عليها في بعض الحالات، وإنكم لتعلمون أنّ كثيراً من الأطفال يأخذون نصف المعاش ونصفه الآخر يقوم به شيخ من الشيوخ، حتى إذا كبروا واتجهوا سبيلاً آخر نسي القائمون على هذه الدائرة والذين يصنّفون الميزانية كل عام، أو تناسوا أن يضعوا علامة استفهام أمام كل هذه الأمور. هذا إذا نظرنا إلى سير دائرة الأوقاف في وضعها الذي ورثه جيلنا عن

الأجيال السابقة، مع العلم بأن نظام دائرة الأوقاف ذاته قد أضحى نظاماً متهدّماً لا ينسجم مع الوضع الجديد الذي عرضتُه لسماحتكم آنفاً.

إنّ كل إدارة تنشأ لغاية تبرّر وجودها، منها تستلهم وسائلها حتى إذا بدت تلك الوسائل لا تؤدي إلى الغرض المنشود، سعت إلى وسائل أخرى تكون أقرب إلى الهدف، وهذا شأن العقول المتجدّدة المخلصة التي تضع إنماء المصلحة العامة غايتها المنشودة. إنّ الوسائل الفعّالة التي تسلك بها دائرة الأوقاف إلى قلوب العامة فتوجهّها، أو عقول الناشئة فتناقشها بالحسنى وتسير معها بمنطق العلم والفكر الحديث، هي الفئة التي أوتيت حظاً من الفهم للإسلام، وهم من نسمّيهم في اصطلاحنا اليوم بالمشايخ. والإسلام كما نعلم لا يعترف بطبقة تباشر المهام الدينية كذلك التي تعترف به الأديان الأخرى. وأما الذي نراه من اللباس المتميّز الذي يلبسه بعض الذين تفقّهوا في الدِّين فهو اجتهاد أدّت إليه حاجة الناس أن يتفرّغ نَفَرٌ منهم لدراسة الدِّين وفهمه فهماً صحيحاً. ولا بأس في هذه الاجتهاد ما لم يخرج بنا عن المعنى الذي دُعي إليه ليصبح سلكاً خاصاً لطبقة من المجتمع يحتكرون الأعمال الدينية احتكاراً لا يُنظر فيه إلى الكفاءة والقدرة، بل إلى العمّة واللباس المشيخي، كما هو حاصل في هذه البلاد.

إنني ألاحظ اهتمام الأوساط الدينية بالعمّة أكثر من اهتمامها بالمقدرة. وهكذا، وجدنا طبقة من المتعمّمين أنا على ثقة بأن بعضهم لا يستطيعون مواجهة الجمهور في قول يقولونه، أو رأي يعرضونه، وإنّ أقصى ما يستطيعون، ترديد أقوال قالها السابقون. إنهم لا يعيشون هذا العالم بأحداثه مع أنّ الشرط الضروري يواجه الجمهور والمجتمع أن يكون خبيراً بسير الحياة مدركاً لتصوراتها. ومع ذلك فإنهم يواجهون الناشئة في المدارس بوسائل عقيمة لا نفع فيها، تثير ابتسامها أكثر مما تبعث احترامها لهم. كذلك فإنهم يواجهون الجمهور على المنابر، وهم هنا بين رجلين، رجل يردّد كلمات لا تتصل بواقع الحياة، وآخر يعالج قضايا المجتمع بروح المقارنة بين الإسلام وغيره، وكثيراً ما تكون مقارنة جاهلة لا تنتج غير الحقد ولا تأتي بخير.

إننا نقتبس من المثال المسيحي نظرتنا إلى متعمّمي لبنان، وإذا كان لكل دين أن يحدّد وسائل مهمته كما تقتضيها الغاية التي يسعى إليها، فإن الإسلام قد بيّن سبيله على أساسٍ لا وجود للكهانة فيه. ومع ذلك، فنحن لم نقتبس من المثال المسيحي إلا الشيء الذي يتعارض مع روح الإسلام لأن الكهانة المسيحية ليست مسوحاً فقط، وإنما هي دراسة وعلم وفهم، ولكم وجدنا من الكهّان والآباء علماء في اللغة والفلسفة، ولكم وجدنا منهم من أضناهم البحث فأخرجوا كتباً قيّمة أضافت إلى العلوم الإنسانية الشيء الكثير. لقد ساروا في مهمتهم بجِدٍّ وحزم، فهل لي أن أرى من كثير من متعمّمي هذه المدينة غير مجالس السمر والحديث؟ حاجة الجيل الجديد في دارسين للإسلام يعيشون هذا العصر، يعيشون القرن العشرين بفكرهم وثقافتهم، فإذا انتقدوا فعن علم، وإذا تحدّثوا فبخبرة، وفوق ذلك حاجته في مخلصين يضربون المثل بأنفسهم ليكونوا خير من يتحدّث عن الإسلام. على أنني أسجّل لكم يا صاحب السماحة المحاولة الأولى للعمل على تغيير الوضع الرثّ الذي انتهت إليه الوظائف الدينية، فإنني أرى أنّ اقتراحاً في هذا الموضوع ربما يكون نافعاً إذا ما استمدّ أُسُسه من الواقع الذي نعيش فيه، فنحاول ربط الوظيفة الدينية بهذا الواقع لتكون أكثر فعالية وأقرب إلى أهدافها. وأنا لا أدّعي الحل الأمثل إذ أقترح حلاً لهذه المشكلة، وإنما أكبر همّي في هذه الكلمة أن أضع الحالة المعقّدة للوظائف الدينية في مستوى مشكلة خطيرة للغاية، وأن تصبح كذلك في نظر القائمين على الأوقاف. وأنا أشعر بأن مهمتي في هذا السبيل سهلة حينما أجدكم في هذه الأيام تنشطون لعقد مؤتمرات متعدّدة تناقشون فيها مشكلة الكفاءات في الوظيفة الدينية، لأن مثل هذه التصرفات تُشعرني بأنكم أيضاً تضعون هذا الأمر في المستوى الذي أشرتُ إليه.

إنّ المشكلة ليست في حثّ المشايخ على القيام بأعمالهم الدينية بقدر ما تكون كفاءتهم للقيام بها، وهنا لا بأس من أن تقوم رابطة ثقافية بين دائرة الأوقاف والمشايخ، بحيث تُنشئ نادياً تُلقى فيه المحاضرات في الثقافة العامة، ويُتاح للموظفين الاطلاع على أحداث العالم عن طريق المجلات والجرائد وغيرها، كذلك ينبغي للذين لا يحملون شهادات علمية أن يحضروا

مدة من الزمن على بعض العلماء الأكفّاء لكي يدرسوا أمور الفقه والدِّين، فإن الرجل لا يزال عالماً ما دام يطلب العلم. هذا من ناحية الموظفين الحاليين أما بالنسبة لسير المساجد، فحبّذا لو كانت مركزاً ثقافياً لكل حيّ يلحق بها مكتبة تُزوّد بالحديث من الكتب، وبالنشرات الدينية العلمية التي ينبغي أن تقوم بها دائرة الأوقاف، شريطة أن تتضمّن هذه النشرات أبحاثاً قيّمة في جميع المجالات، وأن تكون بحيث تمثّل حاجة من حاجات الثقافة للشباب المتجدّد. وأنتم يا صاحب السماحة مرجوون لهذا العمل، يقوده فكركم النيّر وحميّتكم البالغة.

* * *

ربما يخال قارىء النص أنّ رسالة الكاتب الأستاذ عمر مسقاوي نائب رئيس المجلس الشرعي الاسلامي الأعلى قد خُطّت في أيامنا هذه. المفارقة أنها كُتبت قبل 52 عاماً في 26 نيسان/أبريل 1961م، ونُشرت في جريدة الإنشاء الطرابلسية موجّهة إلى سماحة مفتي طرابلس الأسبق المرحوم الشيخ نديم الجسر بعد توليه سدة الإفتاء.

صلاحية الرسالة في كل مضامينها تقريباً ليومنا هذا تدلّل على أمرين:

– بُعد نظر كاتبها وهو المفكر المعروف برصانته وعلمه.

– جمود مؤسسة الإفتاء ومجالس الأوقاف ودورانها حول المشكلة المتأصلة فيها والتي أشارت لها الرسالة.

فما زال اهتمام "الأوساط الدينية بالعمّة أكثر من اهتمامها بالمقدرة". وما زال "نظام دائرة الأوقاف نظاماً متهدماً لا ينسجم مع الوضع الجديد للدولة". وما زالت "المشكلة في كفاءة المشايخ أكثر منها في حثهم على القيام بأعمالهم الدينية". هذا واقعنا منذ 52 عاماً فكيف هو الآن؟ الأكيد أنه ليس بأفضل مما سبق بإجراء مقارنة بسيطة بين رجالات الأمس واليوم. – (عامر أرناؤط)

ملف

مفاهيم

* مفهوم الهوية الحضارية في الفكر الإسلامي الحديث
* الديموقراطية والجماعات الإسلامية
* مفهوم المواطنة بين تبريرات الإسلاميين وفجوات الغربيين

مفهوم الهوية الحضارية في الفكر الإسلامي الحديث

د. أحمد ماجد*

تقول إحدى الأساطير الإغريقية، إنّ سفينة توجّهت من مرفأ بيراس[1] إلى جزيرة ديلوس[2] وفي طريقها تعرّضت للكثير من المِحَن أدّت مع الوقت إلى فقدان كلِّ المواد الأولية، التي كانت تتألف منها، واستعيض عنها بمواد أخرى حيث لم يبق من أصل السفينة شيء. انطلاقاً من هذا الواقع، أخذ الناس يسألون: هل بإمكاننا أن نعتبر السفينة قد تغيّرت؟ وهل يجب أن نُبقي على اسمها، طالما لم يبقَ من الأصل شيء؟ وهل السفينة المادية هي الأصل أم الماهية المحدِّدة لها؟ وهل ماهيتها تأخذها من الهوية المجرّدة لفكرة السفينة؟ أم هي ماهية خاصة ناتجة عن العقل الذي أبدعها في فترة زمنية معينة نتيجة تطورات طرأت على واقع صناعة السفن؟ كثُرت الأسئلة، التي تطال هوية السفينة، وكثُرت الإجابات، ولكنّها لم تصل إلى حلٍّ حقيقيّ، لأنّ كلّ إجابة تستتبع أسئلة، وتأخذ الإنسان إلى آفاق جديدة تربطها بالنص المعرفي عند المُجيب.

هذه القصة على بساطتها تضعنا أمام حقيقة النقاش حول مفهوم الهوية، وهو نوعٌ من النقاش الذي يأخذ باتجاهات متعدّدة، ويؤدي إلى نتائج متناقضة ترتبط بالنسق المستخدم في عملية التحليل، من هنا سيبدأ البحث

---

* باحث في القضايا الفلسفية

(1) مرفأ يونانيّ قديم ورد اسمه في الأساطير الإغريقية.

(2) اسم جزيرة يونانية، ورد اسمها في الأساطير الإغريقية.

بمدخل تمهيدي، يحدَّد فيه المعنى اللغوي والاصطلاحي، ثم سينتقل إلى مقاربات تُظهر حركية هذا المفهوم في السياق العربي الإسلامي، على أن يتمّ اعتماد المنهج الوصفي التحليلي، الذي لا يكتفي بوصف الظاهرة، ولكنّه يحاول أن يحلّل محتواها.

1 - تحديد مفاهيمي:

قبل معالجة مفهوم الهوية الحضارية، لا بدّ من تحديد الإطار المفاهيمي لعملنا، فهذا المفهوم مؤلف من ركنين، لذلك لا بدّ من تقديم تعريفات مستقلة لكلّ منهما ومن ثَمّ الربط بينهما، كي نرى مديات المفهوم الجديد، الذي نسعى للعمل عليه.

أ - الهوية:

من "هُو": أي التعريف بالشيء أو الشخص ردّاً على سؤال ما هو؟ ويُقالُ الهوية من هوى، وهو: العشق ويكون في الخير والشر، ويأتي بمعنى سقط، يُقال هوى فلان: سقط من علو إلى أسفل. ويقال للبئر العميق: "الهوية" من هَوى[3] وهذا ما يجعل المفهوم يشير إلى الجانب البعيد الغور في الأشياء، الذي يتشوّق الإنسان إلى معرفته على حقيقته، الأمر الذي يجعل الشخص يتوجه نحوه بشكل اضطراري، ليحدِّد ويعرِّف بشكل عميقٍ الأشياءَ، فلا يصبح الظاهر العياني المشاهَد هو الأصل، بل الشكل العميق الذي يُفصِح عنه، فنحن لا نتحدث عن بئر لمجرد رؤية فتحة في الأرض، فهو بئر من خلال الهوة العميقة التي تحتوي الماء، ومن خلاله نستطيع أن نسميه باسمه.

أما على الصعيد الاصطلاحي، الهُوِيَّةُ (Identity) كلمة قادمة من عالم الفلسفة والتصوف، وتقول "الموسوعة الفلسفية العربية": هي كلمة مولّدة

(3) ابن منظور، لسان العرب، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1982)، مادة هوى. وراجع: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وأحمد السامرائي، (قم، دار الهجرة، 1410هـ)، ج4، باب الثلاثي اللفيف من باب الهاء.

اشتقها المترجمون القدامى من الـ"هو" لينقلوا بواسطته إلى العربية كما يقول الفارابي المعنى الذي تؤديه كلمة "هست" بالفارسية وكلمة "استين" باليونانية أي فعل الكينونة في اللغات الهندوأوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ثم عَدَلوا عنها ووضعوا كلمة "الموجود" مكان الـ"هو" والوجود مكان "الهوية". ومع ذلك فقد فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح فلسفي يُستدلّ به على كون الشيء هو نفسه[4]، واعتبر الجرجانيّ الهوية: "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمالَ النواة على الشجرة في الغيب المطلق"[5]. فهي ما يعرِّف الشيء في ذاته دون اللجوء إلى عناصر خارجية لتعريفه، ويستعمل أيضاً للدلالة على الجوهر والماهية. وعند المتصوفة هي الحق المطلق الذي يحتوي كلّ الحقائق احتواءَ النواة على الشجرة في الغيب المطلق[6]. أما في المنطق، فهذا المصطلح يشير إلى معنيين:

* التساوي أو التشابه المطلق بين كمّين أو كيفين وهنا تعني التوافق.

* أن يكون الشيء ثابتاً لا يتغير بما يعتريه أو يعتري ما يحيط به وهنا تعني الثبوت.

وهذا المفهوم كما نراه يأخذ أبعاداً تتعلق بالكشف عن حقائق الأشياء على الرغم من اختلاف الأدوات والأنساق المعرفية التي يقوم بتعريفها. فإشكالية الهوية في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لم تكن تتعلّق بالمشخّص بقدر تعلُّقها بالتعريف، فهي أشبه ما تكون بإشكال لغوي، وهذا ما يجعله لا يتوافق مع متطلّبات تطور المفهوم في الأنساق المعرفية المعاصرة.

فمع التغييرات التي طرأت على المجتمعات الإنسانية ابتداءً من عصر

---

(4) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول تحرير د.معن زيادة، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، ص821، مادة الهوية.

(5) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، ص278.

(6) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، مادة (الهوية).

النهضة الأوروبية، تصاعد هذا المفهوم بمعزل عن استخدامه الأولي، حيث بدأت، تظهر معالم الحديث عن الهوية الإنسانية الذاتية، وهذا الأمر تبلور بشكل أولي مع ديكارت(7)، الذي كان على الرغم من كلامه عن ثنائية النفس والجسد إلا أنه في النهاية عاد إلى محورية الكائن: "فالنفس لا وجود لها بدون الجسم. إنّها ليست جسماً غير أنّها تتصل بالجسم [وهذه الرؤية] لا تحيل إلا باتجاه تأكيد الذات كوجود قائم بذاته ومحوري، وهذا ما نراه بشكلٍ أوضح في التأمل التاسع الذي قال فيه: "المقصود بالنظر كلّ ما نجده في أنفسنا بحيث تدركه ذواتنا إدراكاً مباشراً"(8)، وهذا يعني عدم الانفصال بين الإنسان وإدراكاته، بالتالي وجوده، وهو ما جعل الإنسان ينفتح باتجاه أناه لإدراكها والسؤال عنها، مما دفع الفلاسفة إلى التفكير بآلية تحلّ هذه الإشكالية، فاقترح جون لوك(9) فكرة الذاكرة(10). وهذا الكلام سمح

---

(7) رينيه ديكارت (31 آذار/مارس 1596–11 شباط/فبراير 1650م)، هو صاحب المقولة الشهيرة:"أنا أفكر، إذن أنا موجود". فيلسوف، وعالم رياضيات، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرّس حتى اليوم. ولديه تأثير واضح في علم الرياضيات، فقد اخترع نظاماً رياضياً سمي باسمه وهو (نظام الإحداثيات الديكارتية)، الذي شكل النواة الأولى لـ(الهندسة التحليلية).

(8) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995)، ج1، ص474.

(9) جون لوك (29 آب/أغسطس 1632–28 تشرين الأول/أكتوبر 1704م)، فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنكليزي. ولد في في رنغتون في إقليم سومرست وتعلم في مدرسة وستمنستر، ثم في كلية كنيسة المسيح في جامعة أوكسفورد، حيث انتخب طالباً مدى الحياة، لكن هذا اللقب سُحب منه في عام 1684 بأمر من الملك. وبسبب كراهيته للتشدد البيورتياني عند اللاهوتيين في هذه الكلية، لم ينخرط في سلك رجال الدين. وبدلاً من ذلك أخذ في دراسة الطب ومارس التجريب العلمي، حتى عرف باسم (دكتور لوك).

(10) قال لوك عن الإنسان: "كائن مفكر عاقل قادر على التعقل والتأمل، وعلى الرجوع إلى ذاته باعتبار أنها مطابقة لنفسها، وأنها هي نفس الشيء الذي يفكر في أزمنة وأمكنة مختلفة. ووسيلته الوحيدة لبلوغ ذلك هو الشعور الذي يكون لديه عن أفعاله الخاصة [...] ولما كان الشعور يقترن بالفكر على نحو دائم، وكان هذا هو ما يجعل كل واحد هو نفسه، ويتميز به، من ثم، عن كلّ كائن مفكر آخر، فإنّ ذلك هو وحده ما يكون الهوية الشخصية أو ما يجعل كائناً عاقلاً يبقى دائماً هو هو. وبقدر

للإنسان بالخروج من بوتقة الاجتماعي، فتحدث عن حضوره في العالم، عن ماهيته ومكوّناته، عن علاقته بالأشياء المحيطة به، وهو ما أدى إلى بروز مفهوم الهوية الخاصة، التي تنطلق من الذاتية، وتؤسِّس عليها في إعادة صياغة فهم جديد للعالم.

وهذا الفهم للهوية أحال إلى المشخّص والخارجي، الذي يعيد صياغة العالم انطلاقاً من حقيقة أولية، تتمثل في الكائن الذي يعيش في العالم كذات لها رغبات وطموحات وأمانيّ، تسعى إلى تحقيقها، وهي تتصادم في كثير من الأحيان مع مصالح الآخرين، الأمر الذي يقتضي تنظيمه، فكان لا بدّ من إبداع مفهوم العقد الاجتماعي، الذي جاء ليبرّر وجود قانون أعلى ينظّم الاختلاف بين البشر. وهذا العقد نما في المنظومة الجديدة على أساس التحيّز داخل المجال الذي يعيش فيه الإنسان، والذي تحوّل إلى الدولة القومية.

وهكذا، نرى أنّ الهوية بمعناها الحديث والمعاصر انطلقت من النظرة الذاتية للفرد وانتقلت لتصبح نظرة ذاتية للمجتمع، مما ولّد هويات قهرية أُطلِق عليها اسم الهوية القومية، وهي تتميز بطابعها "الأنويّ"، حيث أخذت تعتبر نفسها، تختزن وعي الإنسانية وكلّ ما يخالفها عبارة عن لا وعيّ مرضيّ يقتضي الواقع اجتثاثه.

وهكذا عملت الهوية الناهضة على النظر للآخر باعتباره موضوعاً لا يمكن التعايش معه إلا بعد تحويره وإعطائه معنى جديداً، وحتى القطاعات الأكثر عقلانية في الذاتية الغربية، لم تنظر إلى العالم المحيط بها نظرة مختلفة، لذلك لم يتردّد كارل ماركس(11) في الإشادة بالنزعة الاستعمارية

ما يمتد ذلك الشعور بعيداً ليصل إلى الأفعال والأفكار الماضية، بقدر ما تمتد هوية ذلك الشخص وتتسع. فالذات الحالية هي نفس الذات التي كانت حينئذ، وذلك الفعل الماضي إنما صدر عن الذات نفسها التي تدركه في الحاضر"، John Lockẽ Essai concernant l'entendement humain (Paris, vrin, 1994, p264-265.

(11) كارل ماركس (5 أيار/مايو 1818–14 آذار/مارس 1883م). فيلسوف ألماني، سياسي، وصحفي، ومنظّر اجتماعي. ولد لعائلة يهودية. قام بتأليف العديد من المؤلفات إلا أن نظريته المتعلقة بالرأسمالية وتعارضها مع مبدأ أجور العمال هو ما

الأوروبية، فاعتبر أنّ "هذا الاستعمار المدمّر ليس إلا وسيلة يستعملها التاريخ للانتقال بوعي الشعوب المستعمَرة وبواقعها الاجتماعي الحضاري إلى درجة أعلى، مشيراً على الطبقة العاملة غير الأوروبية التضامن مع العمال الأوروبيين – بدل الانشغال بمقاومة الاستعمار – لأنّ انتصار البروليتاريا الأوروبية سيكون في ذات الوقت تحريراً للعمال في جميع أنحاء العالم"[12].

وهذه النظرة تتناقض مع الرؤية القرآنية، التي تنظر إلى الهوية باعتبارها عناصر قيمية عُليا، تحدّد رؤية الإنسان إلى العالم الذي يعيش فيه عبر عناصر محدّدة، والتي تنطلق من الانتماء العقدي. فالإسلام لا يرى هوية مختلفة عن البعد الديني: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: 103]، لذلك هذه الهوية لا يحدّدها الإطار الجغرافي أو العنصري أو العدَدي، فقد يكون المنتمي إليها فرداً واحداً: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا﴾ [النحل: 120]، أو مجموعة: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 92] فما يحدّد هذه الهوية ويبلورها نظرة الإنسان إلى العالم عبر تبنّي ما يتناسب معها من أُطُر تفاعلية ناتجة عن الاعتقاد والقيم التي يختزنها، وهي لا يجوز أن تختلط بعناصر غريبة عنها.

ب – الحضارة:

الحضارة من حضر وتأتي بمعنى قدم وأقام، لذلك يُقال: حضر فلان أي أقام في الحضر، وحضر الأمر جاء، وحضرت الصلاة حلّ وقتها[13]، فالحضارة تدل على الاستقرار. الحضر خلاف البدو، والحاضرة خلاف

أكسبه شهرة عالمية. لذلك يعتبر مؤسس الفلسفة الماركسية، ويعتبر مع صديقه فريدريك إنجلز المنظّرين الرسميين الأساسيين للفكر الشيوعي.

(12) محمد عابد الجابري، مسألة الهويّة، ط3، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص126.

(13) راجع: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، دار المعرفة، بيروت، مادة: حضر.

البادية لأنّ أهل الحضارة حضروا الأمصار والديار[14]. وهذا يعني أنّ الحضارة هي العياني المشاهد، الذي يحمل في طياته مظاهر العمران البشريّ.

هذا، وقد تنوعّت التعريفات الاصطلاحية لهذا المفهوم، فاعتبر ابن خلدون[15] أنّ الحضارة هي التفنُّن في الترف، وإحكام الصنائع في وجوهه ومذاهبه، وهي تتجلّى في العمران، الذي يُعتَبر لوناً من ألوان الحضارة، وهو تابع للترف الذي يأتي منها، وقال: "البناء واختطاط المنازل إنّما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة"[16]. وذهب ويل ديورانت إلى القول: "الحضارة نظامٌ اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي"[17]، في حين جعلها عمر فروخ: "العادة التي يسير عليها الناس في حياتهم العامة والخاصة في مصر أو في قطر من الأقطار في زمن من الأزمان"[18]. وذهب الكروي إلى أنّ الحضارة: "كلّ ما ينشئه الإنسان وفي كلّ ما يتصل بمختلف جوانب نشاطه ونواحيه؛ عقلاً، وخُلُقاً، ومادة، وروحاً، وديناً، فهي في – إطلاقها وعمومها – قصة الإنسان في كلِّ ما أنجزه على اختلاف العصور، وتقلّب الأزمان، ما صوِّرت به علائقه بالكون وما وراءه"[19]. وجميع هذه التعريفات الاصطلاحية، تذهب إلى المنجَز سواء أكان فكراً أو عمارةً أو قيماً، وإن كان بعض الباحثين قد ربطها بالغاية المتمثلة بالتَّرف.

---

(14) الفراهيدي، العين، م.س، ج3 ص102.

(15) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي (1332/1382م)، مؤسّس لفهم جديد في التاريخ الإسلامي، خدم الدولة المرينية في فاس بالمغرب الأقصى طوال حياته، وهو يعتبر مؤسّس علم الاجتماع الحديث، ودُفن قرب باب النصر بشمال القاهرة

(16) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، د.ط، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ج1، ص172.

(17) ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، 1965، ج1، ص3.

(18) عمر فروخ، العرب في حضارتهم وثقافتهم، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، د.ت، ص68.

(19) إبراهيم سليمان الكروي، المرجع في الحضارة العربية الإسلامية، مركز الاسكندرية للكتاب، الاسكندرية، د.ط، 1996، ص13.

وهذا المفهوم وعلى الرغم من ما يوحي به من وضوح على مستوى الحضور المشاهد والمعاين، إلا أنّه يختزن في داخله الكثير من الاختلاف الناشئ عن تكوّن الحضارة نفسها، حيث تنوّعت الآراء في الهوية التي جعلت الحضارات تختلف فيما بينها. فالوجه الظاهر للحضارة ليس إلا نتيجة لأمر آخر تختزنه وتتحرك من خلاله، بينما الأصل هو القابع في داخل الحضارة، الذي أعطاها القدرة على التحرك والإبداع.

من هنا، تصبح مرجعية الحضارة هي الأصل، وليس الحضارة بمعناها المادي، لعلّ ذلك كان وراء عدم حديث القرآن الكريم عن الحضارة بمعناها المادي، إنّما ركّز عليها من خلال آثارها التي تصلح لكي تكون مثلاً يعتبر به الإنسان من أجل صياغة حياته من جديد على ضوء الرؤية القرآنية، من هنا نقرأ في القرآن الكريم الآيات الدالة على الأمم الغابرة باعتبارها أمثلة.

ج - الهوية الحضارية:

كما لاحظنا من خلال التعريفات السابقة، فإن الهوية تدلُّ على المُضمَر والمؤسَّس، والحضارة تذهب باتجاه العياني الملموس، فإذا ما جُمِعَ هذان المفهومان مع بعضهما البعض، تصبح الهوية الحضارية هي العناصر المؤسِّسة الخفية، التي جعلت العياني الملموس قابلاً للنمو والارتقاء، مما يعني أنّ الهوية الحضارية، هي التي تعطي الحضارات أبعادها الحقيقية وتجعلها عنصراً قابلاً للتعريف.

ولو تأمّل الإنسان الحضارات عبر مسيرتها الطويلة لوقف على حقيقة، تتمثل في كون كلّ حضارة تنطلق من خلفية اعتقادية، تعطيها معناها، وتدفعها للإنتاج ضمن سياق محدّد. لذلك، لا يمكننا أن نفهم الأهرامات المصرية من دون فهم النظام الاعتقادي للمصريين القدماء. كما لا يمكننا أن نفهم الآثار الرومانية دون فهم الهوية الحضارية التي تحكّمت في هذا الإنتاج الحضاري.

2 - الهوية في سياق الفكر العربي الحديث:

لم يُثِرْ مفهوم الهوية في المجتمعات الإسلامية نقاشاً، ولم يجد العقل النهضوي فيه مادة خصبة، فالمواجهة التي أثارها الغرب والتحدي الحضاري

الذي أوجده، دفع هذا العقل للسؤال عن سبب تخلّف الذات الإسلامية، من هنا كان العمل يتركّز على الآليات التي تسمح بحلّ هذه الإشكالية.

فالهمُّ الأساسيُّ هو في إيجاد آلية عملية للخروج من التخلُّف الحضاري الذي تعيشه الأمة، ومن دون استحداث تغيير جذري على الهوية، وهذا ما تعكسه بشكل واضح الأدبيات السياسية التي كانت سائدة في السلطة أو على مستوى النُّخَب، حيث أصدر السلطان **سليم الثالث**[20] منشوراً حول الثورة الفرنسية، قال فيه: "إنّ الطائفة الفرنساوية... هم الكفرة الطغاة والفجرة البغاة لا يؤمنون بوحدانية رب السماء والأرض، ولا برسالة الشفيع،... بل تركوا الأديان كلّها، ويزعمون أنّ لا يُهلكنا إلا الدهر... وما هي إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وليس وراء ذلك حساب ولا عقاب... نهبوا كنائسهم وأغاروا على قسوسهم ورهبانهم وزعموا أنّ الكتب التي جاء بها الأنبياء كفر صريح وليس القرآن والإنجيل إلا زور وأقاويل... والذين يدّعون أنّهم أنبياء كموسى وعيسى ومحمد وغيرهم ليس صحيحاً... وما جاء على الدنيا نبيّ ولا رسول... بل هم مفترون على الخلق... والناس كلّهم متساوون بالإنسانية، متشاركون بالبشرية، ليس لأحد على أحد جزية...وعلى هذا الاعتقاد الباطل والرأي الهازل بنوا قواعد جديدة وقوانين أكيدة... وهدموا قواعد الإيمان وحلّلوا لأنفسهم سائر المحرّمات، وأفتنوا بين الملل... وبين الملوك والدول، واتحدوا تحت راية الشيطان وبقيت سائر طوائف الإفرنج من جورهم في هرج ومرج... ثم اتصل فسادهم إلى الأمّة المحمّدية... سلّطوا الأدنى على الأشرف وأعانوا ضعافهم على أقويائهم لأنّ إذا اضمحلّ حال الأقوياء هانت إبادة الضعفاء"[21]. فالسلطان العثماني لم ير في الحراك

(20) السلطان سليم الثالث الغازي (حكم ما بين 1789–1807م) هو ابن السلطان "مصطفى الثالث" من السلطانة "مهرما شاه" ولد سنة 1175هـ/1761م وقد ارتقى العرش في رجب 1203ه/نيسان (أبريل) 1789م. كان عالماً في العلوم الإسلامية وشاعراً، ماهراً في الخط وفي الفنون الجميلة الأخرى، ويمكن القول إنه كان في مقدمة جميع السلاطين من الناحية الثقافية بعد السلطان مراد الثالث كما كان سلطاناً محنّكاً رحيماً ميّالاً للإصلاح.

(21) سامي الكيالي، الأدب والقومية في سوريا، (القاهرة، 1969)، ص82–83.

الأوروبي إلا تعبيراً عن التفلّت من التقليد الديني، وهو عندما استخدم الآيات القرآنية المباركة ذهب باتجاه تلك التي كانت تنقل وجهة نظر أهل الجاهلية مما يؤشر إلى اعتبار هذه المجتمعات قد دخلت مرحلة الجاهلية، التي تتعارض مع أصول الوحي الإلهي(22).

وهذه البنية التي تقوم على التناقض بين حاكمية الشعب التي تنتج الجاهلية والحاكمية الإلهية التي تقيم المجتمع على أسس وحيانية، هي استمرار للفكر التقليدي الذي يقسم العالم إلى معسكرين أحدهما للإسلام والآخر للكفر- دار الحرب ودار الإسلام -، وقد عاد إليها السلاطين العثمانيين للتراجع عن التنظيمات التي أُقِرّت في عصر السلطان محمود الثاني(23)، حيث أخذ هؤلاء يعتبرون أنّها لا تتعدّى كونها أخطاء أدت إلى تفكيك بنية الدولة، يقول السلطان **عبد الحميد الثاني**(24): "إنّ أكبر الأخطاء التي ارتكبها أسلافي من الحكام الأتراك هو عدم سعيهم لصهر العنصر

---

(22) ما ورد في هذا المنشور، يمكن أن يعتبر بداية حقيقية لفكرة الحاكمية التي ستظهر فيما بعد مع المودودي وسيد قطب، مع العلم أنّ هذا السلطان قد اتهم فيما بعد بإدخال التقاليد الأوروبية على الجيش العثماني، فتمّ عزله.

(23) محمود خان الثاني بن عبد الحميد خان الأول بن أحمد خان الثالث (20 تموز/يوليو 1785 تموز/يوليو 1839 كان السلطان الثلاثون للدولة العثمانية، وهو ابن السلطان عبد الحميد الأول ووالد السلطانين عبد المجيد الأول ومراد الخامس شهد عصره خطوات إصلاح واسعة. امتاز السلطان محمود بالتوجه للغرب، أنهكته الحروب مع روسيا، وشغلته حروبه مع محمد علي والي مصر الطموح الذي تطلع إلى ضم بلاد الشام إلى ولايته في مصر، ووقعت الجزائر تحت الاحتلال الفرنسي. تعرض السلطان للإصابة بعدوى السل، ولما اشتد به المرض نُقل إلى إحدى ضواحي إستانبول للاستشفاء بهوائها النقي، ثم لم يلبث أن عاجلته المنية في (19 ربيع الآخر 1255 هـ تموز يوليو 1839م) وخلفه السلطان عبد المجيد.

(24) السلطان عبد الحميد الثاني (21 أيلول/سبتمبر 1842 شباط/فبراير 1918 آخر من امتلك سلطة فعلية من سلاطين بني عثمان. يعرفه البعض، بـ"أولو خاقان" أي "الملك العظيم" وعرف في الغرب باسم "السلطان الأحمر بسبب ما أشيع عن مذابح الأرمن التي وقعت في فترة توليه منصبه، تولى الحكم عام 1876 وخلع بعد سلطنة طويلة عام 1909 وأقام تحت الإقامة الجبرية حتى وفاته في 10 شباط (فبراير) 1918م.

السلافيّ وعثمنته"[25]، وفي هذا الكلام يشير السلطان إلى عدم رضاه على ما أقدم عليه أسلافه من أعطاء حقوق المواطنية للمسيحيين[26]، ورفضه لتسرّب المفاهيم الغربية التي تنسف الشخصية الإسلامية وتقوم بخلخلتها عبر طرح قضايا تضلّل المجتمع، يقول السلطان عبد الحميد الثاني: "من دواعي الأسف أنّ هؤلاء الشباب منقادون لما يدبّره بعض المتآمرين من الرجال المغرورين. إنّهم يقدمون شعارات برّاقة كتوعية الأمة وترقيتها بغية القضاء على النظام القائم وهدم ما بناه الأجداد طيلة قرون خلت. وفي الحقيقة يريدون الإطاحة برجال دولتي المجرّبين وتولي زمام الأمور بأنفسهم"[27].

---

(25) عبد الحميد الثاني، مذكراتي السياسية 1891–1908، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1977)، ص30.

(26) مع العلم أنّ هذه التنظيمات قد أدت إلى احتجاجات واسعة في المجتمعات الإسلامية، فاشتعلت بلاد البلقان بحرب دينية بين المسلمين والمسيحيين: "وعاشت البوسنة طيلة عشر سنوات في حالة حرب كامنة من دون أن يجروء الباب العالي على التدخّل. وفي سنة 1850 قرّرت اسطنبول إعادة فرض سلطتها وكلّفت عمر باشا، وكان معروفاً بالحزم، بهذه المهمّة فنقل مقرّه من ترافنك إلى سراييفو بعيداً عن تجمع إقطاعات البايات ثمّ أخضع هؤلاء إخضاعاً تاماً لسلطته". انظر: G. Castellañ Histoire des Balkans, Paris, 1992, p.317.

وفي الآستانة: "بلغ غضب الناس أن سبّه [يقصد السلطان] درويش على قارعة الطريق واتّهمه بممالأة أهل الذمّة على المسلمين وأنذره بسوء المصير ومع أنّ هذا الدرويش أُلقي القبض عليه وأُعدم إلا أنّ قبره غدا سريعاً مزاراً لعامة المسلمين". انظر: حرّاز، الدولة العثمانية وشبه جزيرة العرب، ص20، وفي بلاد الشام حصلت انتفاضات في منطقة نابلس الجبلية، انظر:كوتلوف، تكوّن حركة التحرر الوطني في المشرق العربي، ص269، ولعلّ النتيجة الأكثر حضوراً هي المظاهرات التي اندلعت ببلاد الشام ولا سيما في حلب ودمشق والتي ركزت على العداء للمسيحيين وأسفرت فيما بعد عن حرب أهلية، ويُذكر في هذا المجال في: "بداية مارس عام 1860 تُليت فتوى لأحد علماء دمشق كُتبت بروح العداء للمسيحيّة أثناء الاجتماع السريّ المشترك لقادة الإدارة التركيّة وأعيان المسلمين في دمشق. وعبّر المجتمعون عن استيائهم من نفوذ المسيحيين المتزايد الذين أثروا من التجارة في أوروبا كما طُرِح رأي يقول بأنّ الإصلاحات التنظيمية ولا سيما الخط الهمايوني لعام 1856 لا تنسجم مع مبادىء الشريعة الإسلامية". انظر: لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ص287. وإن كانت الدولة قد عادت عن هذه القرارات إلا أنّها تركت أثراً كبيراً على مجريات الأحداث اللاحقة.

(27) عبد الحميد الثاني، مذكراتي السياسية 1891–1908، م.س، ص46.

فالسلطة العثمانية كانت تستشعر بأنّ الهوية بمندرجاتها القيمية الجديدة، تحمل في باطنها آلية لتفكيك الدولة العثمانية، لأنّها تحتوي عوامل تفرقة قومية ودينية، بالإضافة إلى فصلها للدين عن الدولة – وهو المصدر الوحيد لقوتها –، يقول السلطان عبد الحميد الثاني: "تشكلّت الدولة العثمانية من الأتراك والعرب والروم والبلغار والأولاخ والأرناؤوط واليهود. فهل ترضى العناصر والمذاهب غير المسلمة أن تستغني عن كنائسها بنفسها وعن استقلالها القضائي؟ ثمّ إنّه ليس هناك من لسان يجمعنا، فهل ترضى الأقوام أن تهجر لغاتها وتقبل التركية لغة رسمية؟ فإذا كانت هذه حالنا فكيف تتأصّل فينا القومية العثمانية؟ ومعلوم أنّ النصارى يلوذون بالدول العظمى [...] إنّ الأتراك الشباب قومٌ خياليون، فإعلان الدستور وتشكيل حكومة نيابيّة في بلادنا يعني حدوث الفوضى وانقسام الناس شِيَعاً وأحزاباً يقاتل بعضها بعضاً ويؤدّي بالدولة العثمانية إلى الخراب. وتعاطف الإنكليز مع الأتراك الشباب أمر يلفت الانتباه فهم يشجعون هؤلاء المفترين على المطالبة بإعلان الدستور ويرفضونه في الهند المستعمرة مع أنّ أوضاع الهند تشبه أوضاع بلادنا حيث تعيش فيها عناصر غير متجانسة من المسلمين والنصارى والبوذيين والبراهمة ومن الصعب جمعهم في مجلس واحد"[28].

ولم يبتعد المثقف الإسلامي في السلطنة العثمانية عن هذه الرؤية المتوجّسة من الغرب، لذلك نجد **خير الدين التونسي**[29] يقول: "وهذا

(28) المصدر نفسه، ص104–105.

(29) ولد خير الدين سنة 1820 ميلادياً في قرية بجبال القوقاز، أسر وهو طفل على إثر غارة، ثم بيع في سوق العبيد بإسطنبول، فتربى في بيت نقيب الأشراف تحسين بك، وانتهى به المطاف إلى قصر باي تونس الذي قربه وحرص على تربيته وتعليمه. قام بالعديد من الإصلاحات، وساهم في وضع قوانين مجلس الشورى الذي أصبح رئيساً له سنة 1861 وأمام ازدياد فساد الوضع السياسي في البلاد نتيجة سوء تصرف المسؤولين وسرقاتهم قدّم خير الدين استقالته من جميع وظائفه سنة 1862، واستغرقت فترة انقطاعه سبع سنوات، من سنة 1862 إلى سنة 1869. حيث انعزل فيها في بستانه يتأمل ويكتب، وقد ترك لنا حصيلة تأملاته وأفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" توفي سنة 1890 ميلادياً.

الصنع الجميل [التنظيمات...] مع ما حصل به من تحسين حال الدولة والرعايا، مما لا يسع المنصف إنكاره، بالنسبة لما كان قبل، لم يُقنع حزباً من المسلمين، مع الرعايا من غيرهم [...] نسلّم [...] أنّ مقصد المسلمين من أهل الحزب المذكور بطلبهم لما ذكر إنما هو إصلاح الدولة والرعية لكن لنا أن نسألهم: هل ثبت عندهم أنّ مقصد غيرهم ممّن معهم موافق لمقصدهم حتى تحصل لهم الثقة بهم، ويصدر منهم ما ذكر؟ فإنّا نرى خلاف ذلك منهم بما بدت عليه القرائن من أنّ مراد أكثرهم إنما هو التفصّي [التخلص] عن سلطة الدولة العثمانية، حيث لم يظهر منهم بعد نيل الحرية الموجودة الآن شيء من أمارات النصح للدولة، بل ربما أظهروا حبّ النزوع إلى بني جنسهم بالتظلّم من تصرفاتها واستثارة مبادىء الحيرة معها وذلك لاستمرار إفساد الأجنبي لهم وزرعه الحميّة في صدورهم لأغراض له لا تخفى. فربما كان تأسيس الحرية على الوجه المطلوب آنفًا، قبل التبصّر في العواقب، مما يسهّل غرضهم المذكور، إذ من لوازم هذه الحرية تساوي الرعايا في سائر الحقوق السياسية التي منها الخطط السامية، مع أنّ الشروط المعتبرة في إعطاء تلك الحرية تواطؤ جميع الرعايا من إطلاق الحرية المشار إليها، تحاشياً من تحزّب بعض الرعايا على تبديل العائلة الملكيّة [...] فإذا ساغ الامتناع مع كون البدل المتوقع من جنس المبدل منه، فلأن يسوّغ هذا مع كونه من غير الجنس أحرى وأولى.

وأيضاً فإنّ رعايا الدولة ينقسمون على عدّة أجناس مختلفة الأديان واللغات والعادات، وغالبهم يجهل التركية التي هي لغة الدولة، بل يجهلون لغة بعضهم، بحيث تعسر المفاوضة بينهم لو رُكِّبَ مجلس من جميع طوائفهم، ولا يتيسّر إعطاء الحرية للبعض دون البعض، لما ينشأ عن ذلك من الهرج. فيجب أن تعتبر حالة هؤلاء الرعايا من أعظم العوائق عن تأسيس الحريّة على الوجه المطلوب بالدولة العثمانية. فمن اعتبر ما أشرنا إليه لا يسوغ له أن يوجّه اللوم على الدولة في توقفها إلى الآن عن إعطاء الحرية المطلقة وتأسيس المجلس المذكور، وإن كان ما ذكرناه لا يرفع عنها وجوب الاجتهاد في قطع تلك العوائق التي كون حسمها بعون الله من مآثر خليفة

العصر"[30]، وهنا نلاحظ أنّ خير الدين وعلى الرغم من تجاوبه مع المطالب الإصلاحية، ولكنّه يتوجس الخوف من النزعات الانفصالية وفقدان الدولة لهويتها الإسلامية عبر تساوي الموطنين، الأمر الذي يعني بلوغ غير المسلم لحكم الدولة العثمانية، ولعلّ ذلك تجلّى بوضوح عبر ربط مقتضيات الحرية بخليفة العصر المتمثل بالسلطان العثماني.

والكلام الذي أوردناه يشي عن روح وهوية إسلامية تقليدية، ترى أنّ عملية التغيير لا يجب أن تطال الأسس التي تقوم عليها الدولة، بالتالي حددت المجالات الواقعية التي من الممكن الحديث عنها، وهو ما يتطابق مع الرؤية السلطانية التي ترى أنّ الإصلاح عملية داخلية يهدف إلى إجراء تعديلات ثانوية تساعد الدولة على الخروج من أزمتها، وهو لا يشبه بأيّ شكل من الأشكال التجربة الأوروبية، يقول السلطان عبد الحميد: "إنّ الأوروبيين يقيسون الأمور وفق معطيات أوربية وهل يعلم الأوربيون بحاجات مجتمع على مستوى بسيط من الحضارة؟ وهل يعرفون مبلغ فقر البلاد، وأنّ أي نقص يطرأ على المحاصيل سيؤدي إلى المجاعة. نحن سعداء إذا استطعنا تأمين حاجات هذا المجتمع الغذائية. أمّا المدارس والمحاكم أمّا المؤسسات الأخرى الهامّة فتأتي أهميتها هنا في مرتبة لاحقة. إنّ التطوّر السريع في مثل هذه الظروف الاقتصادية أمر مستحيل، وإصلاح خراب بدأ منذ قرن من الزمان مسألة صعبة"[31].

فالمفكرون المسلمون كانوا في مرحلة تقتضي عدم الانجرار نحو إصلاحات عشوائية، تؤدي إلى ضرب هوية المجتمع والعناصر التي تشكّل لحمته والمتمثلة بشكل أساسيّ بالدين، ولكن هذا لا يعني أنّهم لم يتنبّهوا إلى الهوية الذاتية لمجتمعاتهم، حيث نلاحظ أنّ بوادر هذه النزعة قد أطلت برأسها مع **رفاعة رافع الطهطاوي**[32]، الذي على الرغم من وضعه للدِّين

(30) خير الدين االتونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، (تونس، الدار التونسية، 1972)، ص43-45.

(31) عبد الحميد الثاني، مذكراتي السياسية 1891- 1908، م.س، ص47.

(32) رفاعة رافع الطهطاوي (1216-1290 هجرياً/1801-1873 ميلادياً) من قادة =

في موضع متقدم من العمران الإنساني إلا أنّه بدأ بالحديث عن أثر البيئة التي منحت المصريين خصوصية ميّزتهم عن كلّ ما حولهم، وفي هذا المجال يقول الطهطاوي: "إنّ للتمدّن أصلين معنوي وهو التمدّن في الأخلاق والعوائد والآداب يعني التمدّن في الدِّين والشريعة، وبهذا القسم قوام الملّة المتمدّنة التي تُسمّى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها، فمن أراد أن يقطع عن ملّةٍ تديّنها بدينها أو يعارضها في حفظ ملّتها المخفورة الذمة شرعاً فهو في الحقيقة معترض على مولاه فيما قضاه لها وأولاه حيث قضت حكمته الإلهية لها بالاتصاف بهذا الدين، فمن ذا الذي يجتري أن يعانده"[33]، والثاني هو مادي ويكون: "في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة ويختلف قوة وضعفاً باختلاف البلاد ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد وهو لازم التقدم والعمران"[34]، وهذان العنصران متلازمان لا يمكن أن يحضر أحدهما بمعزل عن الآخر.

والكلام الذي أوردناه يحيل إلى إرادة إلهية في تنوع المجتمعات واختلافها، وهذا الأمر لا يخرج عن الرؤية التقليدية، ولكنه ما يلبث أن يتحوّل عند الحديث عن الخصوصية الذاتية للمجتمع المصري حيث يعتبر الطهطاوي المجتمع المصري مجتمعاً متميزاً مُغرِقاً في التاريخ، وهو ليس وليدة الدعوة الإسلامية، إنّما استمرار غير منقطع للدولة الفرعونية، فيبدأ باستعراض العناصر المميزة، فيعتبر أجساد المصريين الحاليين ومزاجهم هي نفس

= النهضة العلمية في مصر في عهد محمد علي باشا. وُلد بمدينة طهطا إحدى مدن محافظة سوهاج بصعيد مصر، التحق رفاعة وهو في السادسة عشرة من عمره بالأزهر في عام 1817 وشملت دراسته في الأزهر الحديث والفقه والتفسير والنحو والصرف. سافر سنة 1826 إلى فرنسا ضمن بعثة عددها أربعون طالباً أرسلها محمد علي باشا، وعندما عاد إلى مصر سنة 1831. انكب على العمل فاشتغل بالترجمة في مدرسة الطب، ثم عمل على تطوير مناهج الدراسة في العلوم الطبيعية. وافتتح سنة 1835 مدرسة الترجمة، التي صارت فيما بعد مدرسة الألسن وعُيِّن مديراً لها إلى جانب عمله مدرّساً بها.

(33) رفاعة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الأداب العصرية، (القاهرة، دار الطباعة الأميرية، 1912)، ص9.

(34) المصدر نفسه، ص10.

أجساد ومزاج المصريين القدامى، والعناصر الأخلاقية التي تحكمهم هي نفس العناصر الأخلاقية التي حكمت منذ المرحلة الفرعونية. فالطهطاوي في تنظيره كأنّه يتحدث عن دوائر للانتماء والهوية، الدائرة الأولى هي الدينية والتي تتمثل بالانصياع للإرادة الإلهية، أما الثانية فهي الدائرة الوطنية، تتقوم من خلال التجربة التاريخية للأمة، وهي لا تتناقض مع الأولى ولكنّها تسمح لها بالعمل في إطار خصوصيتها، من هنا نرى الطهطاوي يركّز على الوطنية الجامعة، ويركّز على مبدأ المواطنية، وعلى هذا الأساس اعتبر أنّه يتحتم على المصريين أن يحبوا هذا الأقليم حباً إيجابياً وأن يمنحوه ولاءهم التام، فزمن الانتماء السلبي قد ولّى، ولا يتمّ ذلك إلا من خلال منظومة الحقوق والواجبات من جهة، والتثقيف من جهة أخرى.

وعلى الرغم من ما يظهر عند الطهطاوي من دعوة إلى دولة قومية على النمط الغربي، والذي يتجلّى بتبنيه لروح الدولة الأوروبية الحديثة – باستثناء أنّ الدين الإسلامي هو هويتها الثقافية –، المتمثلة بالقانون الطبيعي وادعائه بأنّ لا فرق "بين مبادئ الشريعة الإسلامية ومبادئ القانون الطبيعي"[35]. وتحليله لواقع مصر من وجهة استراتيجية، كأنّ مصر أمة قائمة بنفسها لها مصالح استراتيجية وأمن قومي، يستدعي وجود مناطق تابعة لها تشكّل حاجزاً أمام اندفاعة الشعوب الأخرى إليها، مما استدعى نظرة إلى بلاد الشام لا تفترق عن نظرة الدولة القومية إلى الدول المحيطة بها، حيث اعتبر دمشق تصلح: "أن تكون بستاناً لمصر، ولا شك أنّ أحسن ما في البلاد البستان، وهل دمشق إلا لمصر مثل الجنان"[36]، إلا أنّ هذا قد لا يكون محط نظرة الطهطاوي، فهذه الشخصية التي اندمجت في المشروع السياسي لمحمد علي باشا، الذي عمل على استبدال السلطنة العثمانية بخلافة مركزها القاهرة، وعمل على تحقيق هذا الهدف من خلال مهاجمته عاصمة الدولة العثمانية، لا بد من أنّه كان يرى في مصر قاعدة أساسية للدولة الإسلامية المستقبلية،

---

(35) رفاعة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، تحقيق محمد عمارة، (بيروت، مؤسسة الدراسات العربية، 1973)، ص432.

(36) المصدر نفسه، ص12.

فإذا ما تحققت نهضتها أمكن الانتقال منها، إلى دولة الخلافة الإسلامية الجديدة، ولعلّ هذا ما أفصح عنه في ثنايا كتبه حين قال: "إنّ مصر خزائن الأرض كلها وسلطانها سلطان الأرض كلها[37] [فالنبي] يوسف لما تمكن من أرض مصر تبوأ منها حيث يشاء، كان بسلطانه فيها سلطان جميع الأرض كلها لحاجتهم إليه وإلى ما تحت يديه حتى في أيام الخلفاء كانت مثرية بالمآثر والمكارم"[38].

ولا يبتعد **جمال الدين الأفغاني**[39] عن الهوية الإسلامية، بل هو يصبّ جام غضبه على الحضارة الغربية بما هي حضارة مادية، تتناقض مع الطبيعة الإنسانية، فهذا الكائن – الإنسان – صُبِغَ بصبغة الدِّين منذ البداية: "ولا يزال وميض برقه يلوح في أفئدتهم بين تلك الغيوم العارضة"[40]، ولا يمكن للمجتمعات أن تتقدّم بمعزل عنه، لأنّه – لا سيما الإسلام – يزرع في الإنسان عقائد ثلاث: "العقيدة الأولى: التصديق بأنّ الإنسان ملك أرضي، وأنّه أشرف المخلوقات. والعقيدة الثانية: يقين كلّ ذي دين بأنّ أمته أشرف الأمم، وكلّ مخالف له فعلى ضلال وباطل. والثالثة اعتقاده بأنّ الإنسان جاء إلى هذه الحياة لتحصيل كمال يهيؤه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي"[41]، كما أنّ الأديان تجهّز الإنسان بثلاث خصال هي: "الحياء والأمانة والصدق. وتأثير هذه الخصال واضح من حيث كونها تؤكد صلات الألفة بين الأفراد، وتقوي الروابط الاجتماعية بينهم، وتحول دون وقوع الشقاق والخلاف، أو المجاهرة بالفحشاء والمنافسة في المنكر وسوء الخلق"[42]، وهكذا يصبح الحل بالعودة: "إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الواقية، وتطهير القلوب

---

(37) يشير هذا النص إلى حديث نبوي شريف.

(38) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(39) محمد جمال الدين بن السيد صفتر الحسيني الأفغاني (1838–1897م)، أحد الأعلام البارزين في النهضة الإسلاميّة الحديثة.

(40) جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، (بيروت، 1910)، ج1، ص94–95.

(41) جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، نقلها إلى العربية محمد عبده، ط1، (القاهرة، مكتبة الخانجي/ بغداد، مكتبة المثنى، 1955)، ص88.

(42) المصدر نفسه، ص28.

وتهذيب الأخلاق [...]، لأنّ جرثومة الدين متأصّلة في النفوس بالوراثة [...] فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلى نفخة واحدة [...] ومن طالب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة غير هذه، فقد ركب بها شططاً"[43].

فبالنسبة لجمال الدين الأفغاني يشكل الدين مدخلاً لصلاح حياة الإنسان ومجتمعه، وهو أساس قيام المدنية، والمسلمون عندما تركوا الدِّين، ولم يعملوا بأركانه وقيمه: "خارت عزائمهم فشحّوا ببذل هممهم في حفظ السنن العادلة، واختاروا الحياة في الباطل على الموت في نظرة الحق، فأخذهم الله بذنوبهم وجعلهم عبرة للمعتبرين، هكذا جعل الله بقاء الأمم ونماءها في التحلي بالفضائل التي أشرنا إليها، وجعل هلاكها ودمارها في التخلي عنها، سنة ثابتة لا تختلف باختلاف الأمم ولا تتبدل بتبدل الأجيال"[44]، وكلّ محاولة بغير هذا الاتجاه لن ينتج عنها إلا الأوهام، لذلك لم يتوانَ عن مهاجمة النزعة الغربية عند بعض المفكرين المسلمين في عصره، ويتهمهم بأنّهم: "أفراد يتفقهون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها ويصوغونها في عبارات متقطعة بتراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها، وسموا أنفسهم زعماء الحرية أو سمة أخرى على حساب ما يختارون ووقفوا عند هذا الحد"[45].

فالأصل عند الأفغاني هي الهوية الذاتية للأمة الإسلامية، التي تنطلق من الأصول الروحية، فهو يرى أنّ: "الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى العالم الأعلى، بل هي كانت كافلة لهذا جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كليها وجزئيها وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات، وتعيّن شروطها، حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعاً لها، ولن ينالها

(43) جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، م.س، ج1، ص72-73.

(44) جمال الدين الأفغاني، خاطرات جمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد باشا المخزومي، (بيروت، 1931)، ص307 -308.

(45) جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، م.س، ج1 ص67.

بوراثة ولا امتياز في جنس أو قبلية أو قوة بدينة وثروة مالية، وإنّما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة. فيكون وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم المقدسة الإلهية التي لا تميّز بين جنس وجنس" [46].

وإن كان الأفغاني قد تحدث عن وجود خصوصية قومية، ولكنّه لم ينظر إليها بشكل مستقل، إنّما دعا إلى جامعة إسلامية تحفظ الخصوصية المتعلقة باللغة والاتجاه المذهبي وتنمية المجتمعات الإسلامية تحت راية الإسلام وعبر صيغة لامركزية، ويعبّر الأفغاني عن هذا الموقف: "قلت يا مولاي (يقصد عبد الحميد) إنّ السلطنة تتألف من ثلاثين ولاية [...] فتبدأ بالبعيد منها والمطموع فيها مثل طرابلس الغرب فتجعلها خديوية وإلى بيروت وسورية وحلب مع القدس فتجعلها خديوية [...] هذا يا مولاي عشر خديويات، بل عشر ممالك، كلّ واحدة أعظم موقعاً من اليونان وأكبر مساحة وأخصب أرضاً وأنشط قوماً وأرجح عقولاً. وما يُقعدهم عن اللحاق بما انفصل عن السلطنة العثمانية أو التفوّق عليهم إلا شكل الحكم وقيود أغلال المركزية القاتلة للهمم الموهنة للعزائم. ومن يرسل لتلك الولايات من الولاة اليوم أحد رجلين: إما الخامل البليد المرتبك وهمُّه جمع المال وتوسيع الخراب وإما الرجل النشيط العامل، وليس له من الأمر شيء إلا الاستئذان من الباب العالي لترميم جسر في بغداد مثلاً سقط منه حجران أو أكثر فلا يصدر الإذن إلا بعد أشهر أو أعوام وبعد أن يكون طغيان النهر قد جرف كامل الجسر [...]" [47].

فالأمة بالنسبة للأفغاني ترتبط برابطة الدِّين لا الجنس، وبعصبية الأخوّة وليس العِرق، مستعيداً بذلك مفهوم العصبية كما ورد عند ابن خلدون، يقول الأفغاني عن الجامعة الإسلامية: "هذا هو السرّ في إعراض المسلمين على اختلاف أقطارهم عن اعتبار الجنسيات ورفضهم أيّ نوعٍ من أنواع العصبيات ما عدا عصبتهم الإسلامية، فإنّ المتديّن بالدِّين الإسلامي

(46) المصدر نفسه، ج1، ص35-36.

(47) جمال الدين الأفغاني، خاطرات جمال الدين الأفغاني، مصدر سابق، ص222-223.

متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد... فيكون وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم المقدسة الإلهية التي لا تميّز بين جنس وجنس واجتماع آراء الأمة وليس للوازع أدنى امتياز عنهم إلا بكونه أحرصهم على حفظ الشريعة والدفاع عنها"[48].

وعلى هذه السيرة نهج **محمد عبده**[49]، وتمثّل ذلك في قوله: "[إنّ] العالم الإنساني في حاجة إلى الرسل الذين هم من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص [...] يبيّنون للناس ما اختلفت عليهم عقولهم وشهواتهم وتنازعته مصالحهم ولذّاتهم فيفصلون في تلك المخاصمات بأمر الله الصادع، ويؤيّدون بما يبلّغون عنه ما تقوم به المصالح العامة ولا تفوت به المنافع الخاصّة"[50].

فالدِّين بالنسبة لمحمد عبده يستطيع أن يقدّم الإجابات للمشاكل الحياتية بما ذلك الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ويروى عنه: "سألت يوماً أحد المدرّسين في بعض المذاهب هل تبيع وتشتري وتصرف النقود على مقتضى ما تجد في كتب مذهبك؟ فأجاب: إنّ تلك الأحكام قلما تخطر بباله عند المعاملة بالفعل، وإنّما يفعل ما يفعل الناس. هكذا فعل الجمود بأهله، ولو أرادوا أن تكون للشريعة حياة يحيا بها الناس لفعلوا، ولسهل عليهم وعلى الناس أن يكونوا بها أحياء"[51].

فهذا المفكّر لا يرى هوية حقيقية للمجتمعات إلا الهوية الإسلامية، ففيه

---

(48) جمال الدين الأفغاني، الجنسية والديانة الاسلامية، تحقيق هادي خسرو شاهي، (القاهرة، مكتبة الشرق الدولية، 2003)، ص204.

(49) الإمام محمد عبده (1849–1905م) هو أحد أبرز المجدّدين في الفكر والفقه الإسلامي في العصر الحديث، وأحد دعاة الإصلاح وأعلام النهضة العربية الإسلامية الحديثة.

(50) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1980)، ج3، ص420–421.

(51) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحي، (القاهرة، دار الهلال، 1959)، ص173.

يلتقي العقل والقلب، أي أنّه يتميز عن الحضارة الأوروبية التي لا تعمل إلا بالعقل الذي ينظر إلى القريب ولا يتعداه إلى القلب الذي يرى البعيد، وهذا يعني أنّ الدولة العلمانية التي نشأت في الغرب تخالف التكوين الإنساني الذي لا يستقيم إلا من خلال الرؤية الشمولية التي أتى بها القرآن الكريم، حيث يلتقي العقل: "مع الوجدان الصادق (القلب)، ولم يكن الوجدان ليدابر العقل في سيره داخل حدود مملكته، متى كان الوجدان سليماً، وكان ما استضاء به من نبراس الدين صحيحاً، إياك أن تعتقد ما يعتقده بعض السُّذّج من أنّ فرقاً بين العقل والوجدان"[52].

فمحمد عبده كان ينطلق من حتمية الهوية الإسلامية، ولكنّه كان يرى أنّ هذه الهوية تعرّضت إلى تحوير في محتواها نتيجة ممارسات السلطات السياسية المتعاقبة، الأمر الذي أفقدها القدرة على دفع المجتمع الإسلامي إلى التقدّم، بالتالي فالحلّ يكون من خلال استعادة روح الحضارة الإسلامية التي تشجب التقليد الأعمى فيما يتعلّق بالعقيدة، كما تشجب التطبيق الآلي للواجبات الدينية، فالإسلام نبّه الفكر من غفوته ورفع الصوت ضد الجمود والجهل، فأعلن أنّ الإنسان لم يُخلَق كي يُقاد من عنانه، وإنّما من طبيعته الخاصة وراء العلم والمعرفة وراء علم الكون ومعرفة الوقائع والأحداث الماضية.

وعلى الرغم من ما يُشاع عن نزعة تغريبية لدى محمد عبده، إلا أنّ التحليل المتأني لفكره يوضح أنّ هذا المفكر كان يعمل على إعادة تصويب عمل المؤسسات الإسلامية لتصبح قابلة للإجابة عن الأسئلة التي يثيرها العصر الذي يعيش فيه، قال محمد عبده لرشيد رضا[53] مُبرِّزاً موقفه من الأتراك: "إنّ العرب إذا حاولوا الانفصال عن السلطنة، فمن الممكن أن تتدخل أوروبا وتخضعهم وتخضع الأتراك معهم، فالسلطة العثمانية كانت، مع كلّ

(52) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، م.س، ص187.

(53) محمد رشيد بن علي رضا، ولد 27 جمادى الأولى 1282هـ–23 أيلول/سبتمبر 1865م في قرية القلمون بلبنان، من أعلام الإصلاح في القرن التاسع عشر الميلادي، وأحد تلاميذ الشيخ محمد عبده، أسس مجلة "المنار" على نمط مجلة "العروة الوثقى".

نقائصها الشيء الوحيد الباقي من استقلال الأمّة السياسي، فإذا اضمحلت، خسر المسلمون كلّ شيء وغدوا بلا قوة كاليهود"[54].

ولم يبتعد **عبد الرحمن الكواكبي**[55] عن هذا الإطار، وما يثار عن تبنيه للهوية القومية العربية بحاجة لمراجعة جادة، فالقراءة المتمهلة، تسمح لنا باكتشاف أمر آخر، فالكواكبي كان يقدّم نظرة نقدية للمجتمع الإسلامي، الذي تحكّمت به مجموعة ضئيلة من رجال الدِّين، أخذوا يحابون السلطنة الحاكمة ويبرّرون استبدادها، ولكن هذا لا يعني تخليه عن الهوية الإسلامية، التي كان يعتبرها من الأصول المؤسّسة في الإسلام بالتالي كان يرى هناك ضرورة للعودة إلى أصول الإسلام، أما العروبة فهي بُعد يرتبط بهذه النظرة، ولهذا كتب في الفقرة السادسة من جمعيته الإصلاحية المتخيلة: "إنّ الجمعية بعد البحث الدقيق والنظر العميق في أحوال وخصال جميع الأقوام المسلمين الموجودين، وخصائص مواقعهم والظروف المحيطة بهم واستعدادهم، وجدوا أنّ لجزيرة العرب ولأهلها بالنظر إلى السياسة الدينية مجموعة خصائص وخصال لم تتوفر في غيرهم، بناءً عليه رأت الجمعية أنّ حفظ الحياة الدينية متعيّنة عليهم لا يقوم فيها مقامهم غيرهم مطلقاً، وأن انتظار ذلك من غيرهم عبث محض"[56]، وهذا يعني أنّ الأصل هو الإسلام والعرب يقومون بدورهم في هذا الإطار.

وهكذا يؤكد على المرجعية الدينية للأمة التي يريد لها أن تكون ضمن إطار الخلافة، تلك الخلافة التي لا يرى الكواكبي أنّ الدولة العثمانية مؤهلة للاضطلاع بمهمة القيام بها بسبب الاضطهاد وسوء استخدام السلطة التي أنيطت بها، ويقول الكواكبي: "وأنفع ما بلغه الترقي في البشر، هو إحكامه

---

(54) نقلاً عن: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة كريم عزقول، (بيروت، دار النهار، 1972).

(55) عبد الرحمن الكواكبي (1271هـ/1849-1320هـ/1902م) مفكر وعلامة سوري رائد من رواد التعليم ومن رواد الحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، هاجر إلى مصر نتيجة الاضطهاد العثماني، يُقال إنّه مات مسموماً، وفُقدت بعض أعماله الفكرية.

(56) نقلاً عن: علاء الجوادي، المنهج الإصلاحي عن الكواكبي، مجلة المعرفة، العدد 415، نيسان (أبريل) 1998، ص68.

أصول الحكومات المنتظمة ببنائهم سدّاً متيناً في وجه الاستبداد، والاستبداد جرثومة كلّ فساد، ويجعلهم ألا قوة ولا نفوذ فوق قوة الشرع، والشرع هو حبل الله المتين، ويجعلهم قوة التشريع في يد الأمة، والأمة لا تجتمع على ضلال، وبجعلهم المحاكم تحاكم السلطان والصعلوك على السواء، فتحاكي في عدالتها المحكمة الكبرى الإلهية، وبجعلهم العمال لا سبيل لهم على تعدّي حدود وظائفهم، وكأنّهم ملائكة لا يعصون أمراً، وبجعلهم الأمة يقظة ساهرة على مراقبة سير حكومتها، لا تغفل طرفة عين، كما أنّ الله عزّ وجلّ لا يغفل عما يفعل الظالمون"[57].

فالمجتمعات الإسلامية لم ترَ في الهوية الجنسية خلاصاً، بل كان الإسلام يمثّل محور اهتمامها وهذه الفكرة تتكرّر مرات عديدة في مؤلفات الكواكبي، ولكنه أعطى للعرب دوراً محورياً، وهذا ما عكسه في كتابه أم القرى، حين أورد أنّ: "جمعية أم القرى تعتبر العرب[58] هم الوسيلة الوحيدة الكلية الدينية بل الكلمة الشرقية"[59]، وهذا يعود إلى أنّ: "المشيئة الإلهية قد حفظتهم من تلك الأمراض الأخلاقية التي لا دواء لها"[60].

فالكواكبيّ يرى أنّ الله عزّ وجلّ أعطى للعرب دوراً روحياً لا بد من أن يتولّوه عبر شخصية قرشية، على أن تُعطى الحرية والمشاركة السياسية للشعوب الخاضعة للسلطنة، وهذا التصرف سيقوي نفوذ السلاطين ويكبر هيبتهم بين المسلمين، وبذلك يصوّبون الأخطاء التاريخية التي ارتكبوها على

---

(57) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (القاهرة، دار كلمات، 2011)، ص107.

(58) حدّد الكواكبي أسباباً للخلافة الروحية العربية، هي: العرب هم مهد الإسلام وأرضهم تضمّ الأرض الطاهرة والمباني المقدسة، وهذه الأرض بحكم موقعها الجغرافي المنعزل جعلهم لم يتأثروا بالانفلات الأخلاقي الذي عمّ السلطنة العثمانية، وأخيراً فقر بلاد العرب الطبيعي، جعل منه بلداً مستقلاً إذ إنّه غير مطموع فيه.

(59) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، ط2، (بيروت، دار الكاتب العربي، 1982)، ص220.

(60) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، (القاهرة، المطبعة المصرية بالأزهر، 1931)، ص212.

كافة المستويات[61]. فالمشكلة في نظره تتمثّل في الشخصية التركية التي لم تعمل بمقتضى الهوية الإسلامية فبقيت على عصبيتها الجنسية مما أثار الفتن والانقسام في الأمة. يقول الكواكبي بعد أن يعدّد آليات الحكم السابقة على العثمانيين: "فلم يشذّ في هذا الباب غير المغول والأتراك أي العثمانيين، فإنّهم بالعكس يفخرون بمحافظتهم على غيرية رعاياهم لهم، والمتأخرون منهم قبلوا أن يتفرنسوا أو يتأطرنوا ولا يعقل لذلك سبب غير شديد بغضهم للعرب كما يستدل عليه من أقوالهم التي تجري عليهم وعلى ألسنتهم مجرى الأمثال في حقّ العرب"[62].

وهذا الموقف الذي ذهب إليه الكواكبي، قد يكون مبرّراً مع تصاعد النزعة الطورانية في السلطنة العثمانية، حيث تصاعد هذا الاتجاه ووصل إلى حدٍّ ازدراء العرب والحطّ من قدرهم مما ترك رد فعل عليها، تمثل في إقامة الجمعيات التي تدعو إلى العروبة.

3 – صعود الهويات الذاتية والردّ عليها:

بدأت الهويات الذاتية تتشكّل في العالم العربي كردّ فعل على السياسات الطورانية، وعلى الرغم من ذلك لم تتجرأ هذه الهويات أن تعلن عن نفسها إلا

(61) يعتبر عبد الرحمن الكواكبي أن السلطات العثمانية ارتكبت مجموعة من الأخطاء، يمكن حصرها في ثلاثة موارد، هي:
أولاً: الأخطاء القانونية: عندما قامت بتوحيد القوانين الإدارية والعقوبات والقضائية، على الشعوب ذات الطبائع والعادات الشديدة الاختلاف، واتباع وسائل مخالفة للقوانين الإلهية ورغبات الرعايا.
ثانياً: اعتماد المركزية الإدارية، والتسيّب المالي وغياب الرقابة، واعتماد المحسوبية وتهميش الكفاءات في المناصب الإدارية والعسكرية والدينية، وهذه الأمور أفسحت المجال لأسافل القوم ببلوغ أعلى المناصب، وجعلتهم يتعاملون مع السلطنة كمكان للارتزاق.
ثالثاً: القطيعة مع الشعب وعدم استشارته واتخاذ قرارات تتناقض مع طبائعه وخصائصه، مما أوجد تناقضاً في كثير من أقاليم السلطنة، وصلت إلى حدّ شعور الشعوب بالغربة والمطالبة بالاستقلال على أسس جنسية.

(62) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، الطبعة المصرية، ص119.

من خلال أطر شرعية، تحاول أن تبرّر خروجها من تحت عباءة الدولة العثمانية، ولعلّ هذا ما يفصح عنه نداء الثورة العربية الذي أعلنه **الشريف حسين**(63) في العاشر من شهر حزيران (يونيو) عام 1916م، حيث جاء فيه: "كلّ من له إلمام بالتاريخ يعلم أنّ أمراء مكة المكرّمة هم أوّل من اعترف بالدولة العليّة من حكّام المسلمين وأمرائهم [...] إلى أن نشأت في الدولة جمعية الاتحاد والترقّي وتوصّلت إلى القبض على إدارتها وجميع شؤونها بقوة الثورة، فحادوا بها عن صراط الدِّين ومنهج الشرع القويم، ومهّدوا السبيل للمروق منه واحتقار أئمّته وسلبوا شوكة السلطان المعظّم ما له من حقّ التصرّف الشرعي والقانوني أيضاً وجعلوه هو ومجلس الأمّة ومجلس الوكلاء، منفّذين للقرارات السرية لجمعيتهم الثورية وأسرفوا في أموال الدولة وحمّلوها الديون الفاحشة [...] وأضاعوا عدّة ممالك كبيرة من ممالكها ومزّقوا الأمّة العثمانية بمحاولة جعل شعوبها كلّها تركية بالقوّة القاهرة، فأوقعوا بينها وبين العنصر الذي أرادوا تسويده عليها وإدغامها فيها العداوة والبغضاء، وخصّوا العرب ولغتهم بالاضطهاد ولم يكتفوا بذلك كلّه، حتى خاضوا بالدولة والأمّة غمرات هذه الحرب الأوروبية الساحقة الماحقة [...] ومن باب الأفعال أنّهم أبطلوا ما كان محتّماً على تلاميذ المدرسة الحربية وغيرها وعلى جميع العسكر من التزام الصلاة فجعلوا الصلاة في نظامهم العسكري اختيارية غير واجبة توسّلاً بذلك إلى إبطالها بالفعل [...] ثم جاءت أوامرهم في أثناء هذه الحرب إلى الجنود المقيمين في مثل المدينة المنوّرة أو مكّة المكرّمة أو الشام تحتّم عليهم الإفطار في رمضان بعلّة المساواة بينهم وبين الجنود الذين يقاتلون في حدود الروس [...] وقد صار أمر هذه الدولة إلى جمعية اغتصبت حقّ آل عثمان الكرام بقوة الثورة وجعلته في

(63) حسين بن علي الهاشمي مؤسس المملكة الحجازية الهاشمية وأول من نادى باستقلال العرب من حكم الدولة العثمانية. ولد في اسطنبول سنة 1270هـ/1854م حينما كان والده منفياً فيها فألمّ باللغة التركية وحصل على إجازات في المذهب الحنفي. عاد إلى مكة وعمره ثلاث سنوات. قاد الثورة العربية الكبرى عام 1916 متحالفاً مع البريطانيين ضد الدولة العثمانية لجعل الخلافة في العرب بدل الأتراك، لكنهم غدروا به وتقاسموا البلاد مع الفرنسيين.

أيدي زعانف ليس لأكثرهم في الشعب التركي الإسلامي أصل راسخ ولا في الإسلام علم صحيح، ولا عمل صالح كأنور باشا وجمال باشا وطلعت بك [من أبرز قيادات حزب الاتحاد والترقي]"[(64)]، فالإشكالية بالنسبة للشريف الحسين تتمثل في خروج السلطنة عن الهوية الإسلامية وتبنيها للهوية التركية، بالتالي فثورته أشبه ما تكون بإعادة تصويب للبوصلة من أجل إعادة تفعيل الذات الإسلامية، التي يعمل الاتحاديون على محوها أو تقزيمها.

فما يقوم به الشريف حسين بحسب **محمد رشيد رضا** له ما يبرّره، فيقول: "أو ليس خذلانه – جلّت قدرته – لحكومة الاتحاديين الملحدين، بما أقدم عليه من تنكيل بالعرب وانتهاك حرمات الدِّين وتوفيقه – عمّت رحمته – لأمير مكة ومن معه من المسلمين بالخروج على البغاة المارقين وتسخيره – بهرت حكمته – لدولتي الفرنسيين والبريطانيين الكتابيين بحمل الحجّاج من الغرب والشرق إلى البلد الأمين، أليس هذا كلّه أقداراً تتابعت وأسراراً تشايعت"[(65)]، وبالتالي فثورة الشريف حسين إنقاذية، يقول رضا: "لم نر أحداً من زعماء المسلمين وكبرائهم قدّر الحالة الخطرة التي وصل إليها الإسلام قدرها وانبرى لتداركها إلا هذا الرجل العظيم – أمير مكّة وشريفها – فإنّه رأى أنّ الدولة – وهو أعلم أهلها بحالها– قد أمست على شفا جرف، وأنّ ملاحدة الاتحاديين قد اتخذوا الأحكام العرفية والقوة العسكرية ذريعة للتنكيل بالأمة العربية بتقتيل رجال الفكر والعمل ومصادرة أموال أهل الثروة منها حتى لا يبقى فيها رجاء في عامل ولا في عمل، فانتدب لتدارك الخطب ومصارعة الخطر بنفسه الكريمة وأنفس أنجاله النجباء [...] كلّنا يعلم أنّه لا يوجد في الدّنيا كلّها مكان يصحّ لتأسيس دولة إسلامية تخلف الدولة العثمانية إذا ما وقع بها ما نخشاه عليها إلا جزيرة العرب وما يتصل بها من البلاد العربية لما خصّ الله تعالى به هذه البقعة وأهلها من الخصائص، ولا

---

(64) أمين سعيد، أسرار الثورة العربية ومأساة الشريف حسين، ط2، (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت)، ص99–105.

(65) يوسف أيبش، رحلات الإمام رشيد رضا، ط1، (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1971)، ص93.

يعقل أن يحفظ استقلال الإسلام في مثل بلاد الأفغان إن هو زال في مهده وموطن نشأته ومحل إقامة شعائره "[66].

كما نلاحظ أنّ الهوية الإسلامية كانت الأصل، أما الهويات الذاتية فلم يتمّ تناولها إلا من خلال خصوصيات هذه الذاتيات كخصوصية بلاد العرب، وحتى مع انقضاء الحرب العالمية واستقرار الحدود السياسية الجديدة، لم يتخلَّ محمد رشيد رضا عن أمله في الهوية الجامعة، واستبشر خيراً في الانتصارات التي حققها مصطفى كمال أتاتورك[67] وعمل على محاولة استعادته إلى المنظومة الإسلامية، وأخذ يبني آملاً على تخلّصه من هيمنة المتفرنجين والملاحدة الاتحاديين، وبهذا الخصوص يُرسِل رسالة إلى صديقه شكيب إرسلان يؤكد فيها على ضرورة توثيق العلاقة مع الترك، ويقول فيها: "إنَّني لا أكتم عنك أنّني ما زلت أرجّح الترك على الإفرنج كافة وإن ظلمونا واحتقرونا وبغوا علينا وأعرضوا عنّا وأسمعونا أذى كثيراً، ولم يعذروا من تعلموا منهم التعصب القومي [العربي...] أرجّح أن يعود الترك سائدين حاكمين لبلادنا على بقاء الإفرنج فيها بأيّ اسم من الأسماء أو صفة من الصفات [...] "[68]، فمحمد رشيد رضا يؤكد من خلال هذا الأمر على الهوية الإسلامية التي لا يمكن أن تكون الهويات الذاتية بديلاً عنها، فهو عندما وقف مع الشريف حسين كان يأمل أن يؤدّي هذا الوقوف إلى تصويب مسيرة الدولة العثمانية وليس إسقاطها، كما أنّ المكائد الأوروبية أخذت تتوضّح أمامه من خلال النزعة الاستعمارية التي أخذت تطفو على سطح الأحداث عبر تقسيم المسلمين وبلادهم كغنائم حرب.

---

(66) يوسف أيبش، م.س، ص278.

(67) مصطفى كمال الملقب بأتاتورك (1881–1938م) هو مؤسس الجمهورية التركية الحديثة بعدما ألغى الخلافة العثمانية عام 1924، برز كضابط مشهور في الجيش العثماني وعمل سراً ضد السلطان عبد الحميد مع جمعية الاتحاد والترقي. وعقب هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العاليمة الأولى أسس جيش التحرير وحقق الانتصارات على الأرمن واليونانيين والفرنسيين في جبهات متعددة، محافظاً على تركيا بحدودها الحالية ومُرسياً نظاماً علمانياً متشدداً.

(68) وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية، (بيروت، دار الطليعة، 1996)، ص19.

فـ"رضا" كان يأمل أن تشكّل إدارة الدول الاستعمارية لمخلّفات الدولة العثمانية إلى صدمة وعي لدى المسلمين، فيستدركوا ما وقعوا به من أخطاء، فلا ينجرّ الترك الذين حققوا انتصارات كبيرة إلى اتفاقية لوزان، وأن يتخلّى العرب أيضاً عن أحلامهم الاستقلالية، ولعلّ ذلك كان وراء اقتراح منطقة الموصل المنطقة المتنازع عليها بين العرب والترك كنقطة تلاقٍ تؤسّس لنسيان الماضي، ولكن الأمور سارت على خلاف ما كان يتمنى، فذهب أتاتورك إلى حلّ الخلافة الإسلامية وأعلن تركيا دولة قومية علمانية عام 1924م.

وهذا الانهيار في دولة الخلافة، لم ينهِ النقاش في مسألة الهوية في السياق الإسلامي، بل استمر وازدادت حدّته على امتداد هذا العالم من مشرقه إلى مغربه، وتطورت خلاله جملة من المقولات التي سنقوم بعرضها في العنوان التالي.

4 – عودة إلى الهوية الإسلامية:

شكّل إلغاء الخلافة الإسلامية صدمة حضارية للمسلمين، فثار هذا العالم لإحياء هذه الفريضة، ولا سيما في الهند التي كانت تعاني من سيطرة الإنكليز والهندوس الذين عملوا على طمس الهوية الإسلامية، مما دفع السيد **أبو الأعلى المودودي**[69] إلى صياغة نظرية جديدة تجعل الأقلية الإسلامية متميزة عن باقي مكوّنات المجتمع الهندي، وتكسر التمايزات العرقية بين المسلمين، فكانت فكرة الحاكمية التي تعتبر: "إنّ جملة صفات الحاكمية وسلطاتها مجتمعة في يديه سبحانه، وليس في هذا الكون أحد يحمل هذه الصفات وينال هذه السلطات، فهو سبحانه وتعالى قاهر كلّ شيء ومسيطر على كل شيء، عليم بكل شيء منزّه عن العيب والخطأ، قدّوس مهيمن مؤمن،

---

(69) أبو الأعلى المودودي (1903–1979م) من أبرز منظّري الحركات الإسلامية، بدأ كصحافي ثم أضحى كاتباً ومؤسساً للجماعة الإسلامية عام 1941م، لديه عشرات الكتب في شتى الموضوعات الإسلامية، وكان له تأثير بالغ على سيد قطب إضافة إلى مجمل الحركيين في العالم العربي.

يهب جميع خلقه الأمن والأمان، حيّ قيّوم، قادر على كل شيء، بيده كافة السلطات، كلّ شيء خاضع لأمره قهار، بيده النفع والضُّرّ، ليس في مقدور واحد يملك الشفاعة عنده إلا بإذنه، يغفر لمن يشاء، ويعذّب من يشاء، لا معقّب لحكمه. لا يُسأل عما يفعل ويسأل الجميع عما يفعلون. كلّها صفات الحاكمية يختص به سبحانه ولا شريك له فيها. حكمه نافذ، ولا قدرة لمخلوق على ردّه أو تأخيره أو المماطلة في هذه الصفات"[70]، وهذا الكلام يحيل إلى نزع العمل التشريعي من الدولة بما هي مجال سياسي ووضعه في إطاره الإلهي، مما يعني عدم إمكانية التعايش مع واقع الدولة المدنية التي كان يسعى الإنكليز إلى تثبيتها في الهند، الأمر الذي يحوّل المسلمين إلى أقلية لا دور لها ولا فعالية في ظل فقدان التوازن العددي، ما يدفع إلى ضرورة البحث عن حلّ آخر، يتمثل إما في إخضاع الهندوس إلى الشريعة الإسلامية كما كانت الحال في الدول السابقة التي تعاقبت على الهند أو انفصال المسلمين وتأسيسهم لمشروعهم الخاص، يقول المودودي: "إنّ حكم الله ورسوله في عين القرآن هو القانون الأعلى الذي لا يملك المؤمنون إزاءه سوى اختيار سبيل الطاعة والانصياع، فلا يحقّ لمسلم أن يُصدر من نفسه حكماً في أمر أصدر الله ورسوله فيه حكماً، والانحراف عن حكم الله ورسوله نقيض الإيمان وضده"[71]، ويتابع: "إنّ الشكل الصحيح لحكومة البشر في نظر القرآن هو أن تؤمن الدولة بسيادة الله ورسوله القانونية، وتتنازل لهما عن الحاكمية وتؤمن بأن تكون خلافة نائبة عن الحكم الحقيقي تبارك وتعالى، وسلطاتها في هذه المنزلة لا بدّ وأن تكون محدودة بتلك الحدود [...] سواء أكانت هذه السلطات تشريعية أم قضائية أم تنفيذية"[72].

وهذا الكلام يؤسّس لفهم إسلامي للحاكمية ينطلق من المقاصد العليا للمجتمعات الإسلامية، ويجعل من هذا المقصد أساساً لبناء دولته العالمية،

---

(70) أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، ترجمة محمد إدريس، (الكويت، دار القلم، 1978)، ص12.

(71) المصدر نفسه، ص18.

(72) المصدر نفسه، ص19.

وهو ما لا يتوفر في أيّ منظومة أخرى حتى لو نادت بالعالمية كالمسيحية: "لأنّ المسيحية تنازلت لقيصر عن شؤون الحكم منذ أول يومها"[(73)]، – وما ينطبق أيضاً على البوذية والهندوسية – وبهذا جعلت هذا الجانب خارج إطار تحكّمها، مما أفسح أمام البشر مجالاً واسعاً لحكم أنفسهم بمعزل عن الإرادة الإلهية، وهو ما أودى بالبشرية إلى التشتّت والحرب الكونية التي رفعت شعارات سيادة الهوية القومية على حساب الهوية الإنسانية الجامعة، وهذه الظاهرة قد تسلّلت إلى بلاد المسلمين في القرن التاسع عشر الميلادي، حيث لم يتلقّ المسلمون: "الفكرة القومية فحسب، بل تلقّوا منها العصبية القومية كذلك، التي بسببها وبسبب سياسة الحكومات الاستعمارية انفكّت عرى الوحدة الإسلامية وانفصل المسلمون بأجناسهم وأوطانهم عن رابطة الأخوّة الإسلامية العالمية لحدّ كبير. وانقطع كلّ لتراب وطنه وبني جنسه، وتقلّصت دائرة حقوقه إلى حدّ بلاده، وأصبحت البلدان الإسلامية الأخرى بالنسبة له بلاداً أجنبية شأن البلاد غير الإسلامية، وبدّد المسلمون وحدة الإسلام بأيديهم أنفسهم أول مرة في تاريخهم، فإنّ الأمة التي كانت هي أبعد ما تكون من العصبيات القومية والتي قال عنها الله عزّ وجلّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 110] تلقّت دروس القومية من الكفار، ثمّ مزّقت شرّ ممزّق وحدتها العالمية التي نالتها بفضل الإسلام بدون تعب مع أنّ غيرها لا يقدر أن ينالها ولو بملء الأرض ذهباً: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 63]"[(74)]. فالهويات الذاتية وإن كانت موجودة توهن الأمة، وتجعل الغرب قادراً على ضرب وحدتها: "الأتراك تناسوا أنّ الدولة التي يملكونها تحمل لواء الخلافة ولا يعيش فيها جنس طوراني فحسب، بل يظنها العرب كذلك الذين يدينون للإسلام بالولاء، وليس بإمكانهم أن يدينوا للقومية الطورانية بالولاء. كما أنّ العرب تناسوا أنّ الذين يشهرون

---

(73) أبو الأعلى المودودي، الوحدة الإسلامية بين عوامل التفكّك ودعائم التأكيد، مجلة الأحباء، لاهور، 1969، العدد 1، ص11.

(74) المصدر نفسه، ص20.

ضدهم سلاحهم وراء الوعود المعسولة التي قطعها لهم الكفار هم إخوانهم المسلمون، وأنّ الأماني التي وُعدوا بها شريطة محاربة إخوانهم المسلمين من الأتراك ما هي إلا حلقة مستحدثة من الاستعباد ليضعوها في عنقهم بأيديهم"[75]، وهكذا نستطيع أن نلمح إدراكاً جديداً للحاكمية، يقرّ بوجود ذوات خاصة، ولكنها لا يجب أن تشكل عائقاً أمام وحدة الأمة التي تقوم على قاعدة أساسية هي الولاء لله عزّ وجلّ والبراء من أعدائه، ولعلّ هذا ما دفعه إلى المناداة بالكومنولث الإسلامي الذي يجمع الأمة على كلمة واحدة.

ما يبديه المودودي من قلق نتيجة التغلغل الاستعماري في العالم الإسلامي، لم يأتِ من فراغ فالدول المنتدبة أخذت تتقاسم الثروات والإمكانات الخاصة بالأمة الإسلامية، ويعملون على حرف تفكيرها باتجاه ليس عصبيات جنسية قومية فحسب، إنّما باتجاه نزعة وطنية أو جِهوية، وهذا الأمر يحولها إلى كيان هشّ قابل للتفكك والانفجار بشكل سهل نتيجة غياب الضامن الأساسي العابر للهويات الذاتية المتمثل بالإسلام، لذلك عندما طرح موضع الحاكمية حاول أن يوجد الإطار الجامع المتمثل بالدولة المطبّقة للشريعة الإسلامية والتي لا تتدخل فيها المصالح الفردية أو القومية أو الجهوية.

وهكذا، لا تعود موضوعات كالتعددية والتعايش نتيجة الحداثة الغربية أصل من أصول النقاش، لأنّ الإسلام - كما يرى المودودي - قد حسم النقاش فيها، وفي هذا المجال تم حّفظ معابد غير المسلمين وطرق عبادتهم ورسومها من المساس بها والتدخل فيها حتى إنّه أبيح لأهل الكتاب التعبّد في المسجد النبوي على طريقتهم[76].

فالمودودي يدعو إلى إقامة دولة الدعوة التي تطبّق الأحكام الشرعية، وتشكّل القاعدة الأساسية لبنيان دولة الخلافة المستقبلية، التي يجب أن تعمّ الأرض، وهو ما يشكّل: "بداهة لزلزلة النُّظُم الأخرى وهدمها، واقامة نظامه

(75) المصدر نفسه، ص21.

(76) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ط1، (بيروت، دار المختار الإسلامي، 1976)، ص29.

في مكانها، ومن ثم فقد أمر الإسلام أتباعه باتخاذ كافة أشكال التحرك، التي تؤدى إلى تحقيق هذا الهدف، فإنّ مجرد وجودنا لا بدّ أن يكون تحدياً صريحاً لأيّ حكومة غير إسلامية، سواء تحمّلت وجودنا هذا أم لم تتحمّله، وسواء أمكن التعامل والتعاون مع غير المسلمين أم لا. فطالما صدقنا في إيماننا فسنعلن أنّ مهمتنا هي الجهاد؛ لتنفيذ شريعة الله في كل بقعة لا تطبَّق فيه"[77]، فالهوية الإسلامية الجامعة تحت راية الجهاد هي الحلّ للإنسانية كلّها، ولن يتحقق أيّ تقدّم في تاريخ البشرية إلا من خلال هذه الرؤية فـ: "أمن الإنسان [...] هو الناتج من إقامة حدود الله وشريعته ومن يفهم الأمن والاطمئنان على أنّه حياة الجميع تحت خيمة النُّظُم الشيطانية في سلام دون أن تراق قطرة من دماء المسلمين فهو إذن لن يفهم وجهة نظر الإسلام البتة، ولم يدرك نظريته ومهمته"[78].

وهكذا يصل المودودي إلى القول إنّ القومية لعنة من اللعنات، فإن كان من حق كلّ شعب أن يقوم بأمره، ويتولى بنفسه تدبير شؤون بلاده، لكن الذي يعترض عليه ويعتبره ممقوتاً ويحاربه بكل قوة فأن تكون: "القومية ورغباتها الخاصة فوق جميع الناس ومصالحهم ورغباتهم والحق عندها هو ما كان محقِّقاً لمطالبها واتجاهاتها ورفعة شأنها، ولو كان ذلك بظلم الآخرين وإذلال نفوسهم"[79].

هذا، وإن كانت وقائع المجتمع الهندي تفترض التقريرات الحادّة للهوية، لكن المجتمعات الأخرى تناولت هذا الموضوع بأقلّ حدّة، فـ**حسن البنّا**[80]

---

(77) المصدر نفسه، ص43.

(78) المصدر نفسه.

(79) أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدينة الحديثة، ط9، (الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1978)، ص33-34.

(80) حسن أحمد عبد الرحمن محمد البنّا الساعاتي (1906-1949م)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وهي من أكبر الجماعات الإسلامية السياسية، بدأ حياته العملية أستاذاً، واشتهر مربياً وداعية. دخل المعترك السياسي من باب الجماعة التي أسسها، واصطدم مع نظام الملك فاروق إلى أن اغتيل وهو في أوج نشاطه.

في مصر على الرغم من رفضه للأنظمة الحاكمة واعتبارها غير شرعية، وقوله: "ونحن [...] لا نعترف بأيّ نظام حكومي، ولا بهذه الأشكال التقليدية التي أرغمنا أهلُ الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها"[81]، ويقول في مكان آخر: " أين نحن من تعاليم الإسلام، كونوا صُرحاء في الجواب وسترون الحقيقة واضحة أمامكم، كلّ النُّظُم التي تسيرون عليها في شؤونكم الحيوية نُظُم تقليدية بحتة، لا تتصل بالإسلام، ولا تستمدُّ منه، ولا تعتمد عليه، نظام الحكم الداخلي، ونظام العلاقة الدولية، ونظام القضاء [...] الروح العام الذي يهيمن على الحاكمين والمحكومين، ويشكّل مظاهر الحياة على اختلافها، كلّ ذلك بعيدٌ عن الإسلام وتعاليم الإسلام"[82]، ولكنّه لا يتنكّر للهوية الذاتية المصرية كمرحلة من تاريخ الأمة تليها مراحل أخرى، يقول البنّا: "إنّ مهمتنا في بعض تفاصيلها، أن تكون مصر أولاً، بحُكم أنّها في المقدمة، ثم في غيرها"[83]، فالفكر الإخواني الذي يقوم على المرحلية يعمل على إيجاد دولة ينطلق من خلالها الإسلام، لذلك عمل على إقناع الخديوي بقبول الخلافة الإسلامية، وسعى إلى إعداد المجتمع وتأهيله للوصول إلى هذا الهدف، يقول البنّا: "نحن نريد الفرد المسلم، والبيت المسلم، والشعب المسلم، والحكومة المسلمة، والدولة التي تقود الدول الإسلامية، وتضم شتات المسلمين، وتستعيد مجدهم، وتردُّ عليهم أرضهم المفقودة، وأوطانهم المسلوبة، وبلادهم المغصوبة، ثم تحمل علم الجهاد، ولواء الدعوة إلى الله، حتى تسعد العالم بتعاليم الإسلام"[84].

الأصل عند البنّا الهوية الإسلامية مع مجالٍ للخصوصية في مرحلة الإعداد للدولة الإسلامية العالمية، وفي هذا أعلن البنّا بوضوح أنّ للإخوان هدفين عامين، هما تحرير العالم الإسلامي من أيّ نير أجنبي، وإقامة دولة

(81) حسن البنّا، رسائل حسن البنّا، رسالة الشباب، (بيروت، دار الأندلس، 1965)، ص419.

(82) حسن البنّا، رسائل حسن البنّا، الإخوان المسلمون تحت راية القرآن، (بيروت، دار الأندلس، 1965)، ص304.

(83) المصدر نفسه، ص309.

(84) المصدر نفسه، ص311.

إسلامية تحكم بشريعة الإسلام، لذلك اعتبر أنّ القاعدة تبايع القيادة على عشرة أركان ملزمة للسعي إلى تطبيقها، وهي تتمثل بالفهم، والإخلاص، والعمل، والجهاد، والتضحية، والطاعة، والثبات، والتجرّد، والأخوَّة، والثقة، وهذه الأركان تؤدي إلى إصلاح الفرد والأسرة والشعب وإفراز الحكومة الإسلامية، ومن ثم إقامة الدولة الإسلامية العالمية التي تشمل العالم كلّه في الخاتمة ونهاية المطاف[85]، ويقول البنّا في الركن الأول: "الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة أو هو خلق وقوة ورحمة وعدالة وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء وهو مادة وثروة أو كسب وغنى وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء"[86]، وبهذا نرى أنّ الهوية الإسلامية لا تتجزّأ إلا من الناحية العملية وبمقتضى الواقع.

وهذه النظرة للهوية الإسلامية قابلتها في الفترة الزمنية نفسها أخرى أكثر تشدّداً، أنكرت وجود الهوية الإسلامية بالأصل في وقتنا المعاصر، وفي هذا المجال يعتبر **تقي الدين النبهاني**[87] أنّ بلاد المسلمين ديار كفر لأنّها لا تحكم بشرع الله تعالى، لأنّ أمانها يُستمدّ من غير المسلمين، فلحظة انهيار الخلافة العثمانية هي نفسها لحظة انفضاض الهوية الإسلامية. لذلك على المجتمع الإسلامي أن يعيد بناء هويته، وهذا الأمر لن يتمّ إلا من خلال اعتبار المجتمع الإسلامي مكاناً للدعوة ونشر الأفكار لإعداد الكتلة القادرة على القيام بعملية التغيير، دون الخوض بأيّ نوع من أنواع الأمور العملية الأخرى كالقيام بالأعمال الخيرية والإغاثية، واستدلّ على ذلك بأنّ الرسول ﷺ كان يدعو للإسلام في مكة وهي مملوءة بالفسق والفجور، فلم يعمل

(85) راجع: حسن البنّا، رسائل حسن البنّا، رسالة التعاليم، (بيروت، دار الأندلس، 1965).

(86) المصدر نفسه.

(87) الشيخ تقي الدين النبهاني (1914–1977م)، ولد في قرية إجزم بصفد شمالي فلسطين، عمل في التعليم الديني ثم في القضاء الشرعي، وفي عام 1953 أسس حزب التحرير وهو أحد أهم الحركات الإسلامية السياسية الحديثة، وقد قام على نسق فكري وتنظيمي صارم ما تميز به عن سائر الأحزاب الإسلامية.

شيئاً لإزالته، وكان الظلم والإرهاق، والفقر والعوز ظاهراً كلّ الظهور، ولم يُروَ عنه أنه مسّ صنماً منها، وإنّما كان يعيب آلهتهم، ويسفّه أحلامهم، ويزيّف أعمالهم، ويقتصر على القول على الناحية الفكرية" [(88)]، وهذا الكلام يجعل المجتمعات الإسلامية مجتمعات جاهلية، – وفي هذه النقطة يلتقي النبهاني مع أبي الأعلى المودودي –، ويجب على الأمة العمل بنفس الاستراتيجية التي تعامل بها النبي في تلك الفترة التاريخية، حيث كان النبي حاملاً للمبدأ وهو عقيدة عقلية ينبثق عنها التصور عن الكون والحياة، واستطاع أن يؤسّس من خلاله كتلة مؤلفة من الصحابة تحمّلت مسؤولية حمل الأفكار والقتال من أجلها.

وهكذا ينطلق النبهاني من الخلفية السياسية وما يؤسّس عليها من هوية للأمة، ويعتبرها أصلاً، وحلّ المشكلة السياسية يؤدي إلى حلّ كل الإشكالات الأخرى، ولذلك اعتبر أنه: "يجب أن تكون الكتلة التي تحمل الدعوة الإسلامية كتلة سياسية، ولا يجوز أن تكون كتلة روحية، ولا كتلة خُلُقية، ولا كتلة علمية، ولا كتلة تعليمية ولا شيئاً من ذلك، ولا ما يشبهه" [(89)] وفي كُتيب للحزب يرد: "هو تكتل سياسي [...] لا تكتل للأعمال. والفكرة التي يقوم عليها وتتجسّد في مجموعة أفراده، والتي يدعو الأمة لتعمل بها، وتحملها معه لإيجادها في واقع الحياة والدولة والمجتمع هي الروح لجسم الحزب، وهي نواته، وسرّ حياته، وهي الرابط الذي يربط بين أفراده" [(90)].

من هنا، كان العمل من أجل نشر المبدأ الخطوة الأولى في سبيل إقامة الدولة الإسلامية، التي تقوم على وحدة الهدف ومواجهة القوى السياسية الدولية والوصول إلى مرحلة النصرة التي تسمح بإعلان الدولة، ولعلّ هذا ما يُظهره الحزب بوضوح من تقسيمه لمراحل العمل إلى ثلاث:

1 – مرحلة التثقيف: وهي مرحلة بثّ الأفكار وتكوين التكتل الحزبي،

---

(88) تقي الدين النبهاني، مفاهيم حزب التحرير، ط6، (حزب التحرير، 1421/2001)، ص75.

(89) المصدر نفسه، ص78.

(90) حزب التحرير، منهج الحزب في التغيير، (حزب التحرير، د.ط)، ص27.

وهي شبيهة بالمرحلة الأولى من الدعوة النبوية الشريفة التي امتدت لثلاث سنوات، ويقول النبهاني: "المرحلة الأولى: فهي المرحلة التأسيسية، وهي اعتبار جميع إفراد الأمة سواء في أنّهم خالون من كلّ ثقافة صحيحة، والبدء بتثقيف من يريدون أن يكونوا أعضاء في الحزب بثقافته واعتبار المجتمع كلّه مدرسة للحزب"[(91)]، والفردية هنا غير مقصودة لذاتها، إنّما يتمّ التعامل معها باعتبارها كجزء من الجماعة، يقول النبهاني: "الحزب يقوم على تربية الجماعة وتثقيفها بوصفها جماعة واحدة، بغض النظر عن أفرادها، وهو لا ينظر إلى هؤلاء الأفراد الذين فيها باعتبارهم أفراداً معيّنين، وإنّما ينظر إليه باعتبارهم أجزاء الجماعة، فهو يثقفهم جماعياً ليصلحوا لجزئية الجماعة لا لفرديتهم. ولذلك كانت نتائج الحزب جماعية لا فردية. فلو فرضنا أنّ جماعة في قطر سكانه مليون نسمة، وفيه حزب عدد أعضائه مائة شخص، فإنّه يحدث في هذا القطر نهضة تعجز عنها المدرسة مهما بذلت من جهد"[(92)].

2 – مرحلة التفاعل مع الأمة: وهي تشبه مرحلة إعلان النبي للدعوة، ويمكن اعتبارها مرحلة التفاعل مع الأمة لتكثير عدد المنتمين إلى التكتل، وتزويدها بأفكار الإسلام، بالإضافة إلى الصراع الفكري والسياسي، وفي الأول يتمّ الرد على الأفكار المنحرفة وفي الثاني يتمّ مواجهة الدول الكافرة والمستعمرة، ومقارعة الحكام في البلاد الإسلامية ومحاسبتهم، ويقول النبهاني عن هذه المرحلة: "إنّ تفاعل الحزب مع الأمة ضروري لإنجاح ما يتطلّع إليه الحزب، فيعتبر أنّه مهما كثر عدد أفراد الحزب دون التفاعل مع الأمة يؤدي إلى عدم قيام الأفراد بمهام الحزب"[(93)].

3 – مرحلة طلب النصرة: وهي تشبه المرحلة التي أعلن فيها الرسول الدولة في المدينة، ومن خلالها يتمّ تطبيق الإسلام تطبيقاً شاملاً عبر طلب النصرة ممن بيدهم السلطة، ويعود هذا إلى سببين: الأول طلب الحماية حتى

---

(91) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبيّ، ط4، (حزب التحرير، 1422، 2002)، ص37.
(92) المصدر نفسه، ص40.
(93) انظر: التكتل الحزبيّ، ص40–45.

يستطيع أن يسير في حمل الدعوة وهو آمن، والثاني: الوصول إلى الحكم لإقامة الخلافة وإعادة الحكم بما أنزل الله في الحياة والدولة والمجتمع[94]، وهذه الفترة التي أعلن فيها الدولة زمن النبي: "وفتح مكة لم يبقِ شيئاً من تلك الأصنام، ولا من ذلك الفسق والفجور، ولا الظلم والإرهاق ولا الفقر والعوز" [95].

وهكذا، نستطيع أن نرى أنّ حزب التحرير كان يرى أنّ الهوية الإسلامية قد تعرّضت للضياع مع ضياع السلطة السياسية للدولة العثمانية مما أدخل المجتمعات الإسلامية في مرحلة جاهلية جديدة، تحتاج إلى تجديد الدعوة حتى تستعيد الأمة هويتها.

وفي سياق الدفاع عن الذات والهوية الإسلامية، أعلن **سيد قطب**[96] وبتأثير من المودودي ونظريته في الحاكمية السعي إلى إقامة مجتمع على أسس ربانية واضحة وثابتة وليس على أسس مادية آنية كالقومية أو الإقليمية أو المصلحة المشتركة أو غيرها من الروابط الزائفة لأنّ هذه الروابط لا تصلح لأنْ تكون دعائم يجتمع الناس عليها.

فالإسلام بُني على حاكمية الله المطلقة على الأرض ومن فيها، واستطاع أن يُقيم بالجماعة الإسلامية موازين جديدة وقِيَماً جديدة، محا من خلالها ملامح الجاهلية في النفس والمجتمع، وثبّت ملامح الإسلام المضيئة الجميلة، وقاد المجتمع في المعركة مع أعدائه في الداخل والخارج، وجعله على استعداد لمواجهتهم ولقائهم والتفوق عليهم من خلال بنائه الداخلي الجديد الاعتقادي والأخلاقي والاجتماعي والتنظيمي على حدّ سواء، وهذا التفوق لم يكن تفوقاً عسكرياً واقتصادياً، فقد كان أعداء المعسكر الإسلامي

(94) حزب التحرير، منهج الحزب في التغيير، ص46.
(95) تقي الدين النبهاني، مفاهيم حزب التحرير، ص75.
(96) سيد قطب (1906–1966م) أديب وكاتب ومنظّر إسلامي كان له أبلغ الأثر على أجيال من الإسلاميين في مصر والعالم. عُرف بمؤلفاته وموضوعاته المميزة لا سيما منها "العدالة الاجتماعية في الإسلام" و"في ظلال القرآن" و"معالم على الطريق" وغيرها. أُعدم شنقاً في أيام الرئيس المصري جمال عبد الناصر.

دائماً أكثر عدداً وعدّة ومالاً سواء في داخل الجزيرة العربية أو خارجها ولكن بالمنهج الرباني المتفرّد[97].

ولم يهمل الإسلام بمنهجه الواقعي أيّ جانب من جوانب الحياة سواء أكانت مادية أو روحية، وهو عبر القرآن الكريم وضع دستوراً سامياً: "لينشىء أمة وليقيم به دولة ولينظّم به مجتمعاً [...] وليحدّد به روابط ذلك المجتمع فيما بينه وروابط تلك الدولة مع سائر الدول، وعلاقات تلك الأمة بشتى الأمم وليربط ذلك كلّه برباط قوي واحد يجمع متفرّقه ويؤلّف أجزاءه، ويشدها كلّها لمصدر واحد وإلى سلطان واحد وإلى حجة واحدة، ذلك هو الدِّين كما هو حقيقته عند الله"[98]، بالتالي لا هوية تتعالى على الهوية الإسلامية المنبثقة من الأمر الإلهيّ: "[فـ]شريعة الله كلّ لا يتجزأ سواء فيه ما يختص بالتصور والاعتقاد وما يختص بالشعائر والعبادات، وما يختص بالحلال والحرام، وما يختص بالتنظيمات الاجتماعية والدولية، [...] وأنّها كلّها في مجموعها تكوّن المنهج الرباني الذي ارتضاه الله للذين آمنوا، والخروج عليه في جزئية منه كالخروج عليه كلّه [...] والأمر في هذا يرجع إلى أنّ من رفض شيء من هذا المنهج الذي رضيه الله للمؤمنين واستبدل غيره به من صنع البشر معناه الصريح هو رفض ألوهية الله سبحانه، وإعطاء خصائص الألوهية لبعض البشر واعتداء على سلطان الله في الأرض [...] وهذا معناه الصريح الخروج على هذا الدِّين، والخروج من هذا الدِّين بالتبعية"[99].

إنّ سيد قطب يرى أنّ الله هو الضمانة الوحيدة للبشر لعدم استعباد بعضهم لبعضهم الآخر: "فالتشريع الذي يحكمه القرآن هو الحصن من الفساد ومن التحول إلى مجرد نظام قضائي في خدمة الحكم المطلق"[100]،

---

(97) انظر سيد قطب، في ظلال القرآن، ط11، (بيروت، دار الشروق، 1985)، ج2، ص672–673.

(98) المصدر نفسه، ج2، ص825.

(99) المصدر نفسه، ج2، ص841 – 842.

(100) جليز كيبل، النبي والفرعون، ترجمة احمد خضر، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1988)، ص47.

لذلك على البشر أن يستجيبوا له، ويتولوه في كل شأنٍ من شؤون حياتهم ويتبرأوا من كلّ ما يخالفه متخذين من صحابة رسول الله ﷺ مثالاً على ذلك، حيث: "كان تلقي صحابة رسول الله ﷺ لهذه العقيدة أشبه ما يكون بتلقي الجندي في الميدان "الأمر اليومي" ليعمل به فور تلقيه، ولذلك لم يكن أحدهم ليستكثر منه في الجلسة الواحدة لأنّه كان يحسّ أنه إنما يستكثر من واجبات وتكاليف يجعلها على عاتقه، فكان يكتفي بعشر آيات حتى يحفظها ويعمل بها كما جاء في حديث ابن مسعود"[101].

فالإسلام يعيد إنتاج هوية الإنسان، ويُنتج عزلة شعورية عن المجتمع السابق وتعاليمه الذي كان الإنسان ينتمي إليه، وهذا الأمر نجده واضحاً في تجربة الإسلام الأول، فالذين كانوا ينطقون بالشهادتين كانوا يسلمون قيادهم من فورهم للقيادة المحمدية، ويمنحون ولاءهم من فورهم للعصبة المسلمة. وكان الرجل حين يدخل في الإسلام يخلع على عتبته كل ماضيه في الجاهلية، ويبدأ عهداً جديداً، منفصلاً كلّ الانفصال عن حياته التي عاشها في الجاهلية: "لقد كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، ونشأت عن هذه العزلة، عزلة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية أيضاً"[102]، أي أنّه كان يقوم بالقطع مع هويته السابقة بكلّ مقوماتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقَبَلية، ويعيد نظمها على ضوء عقيدة التوحيد، ولعلّ هذا ما جعل القرشيين يقاومون التعاليم الجديدة التي أُنزلت على قلب النبي ﷺ، لأنّها تقوم بفعل القطع مع الماضي، وهذا كان سبب انزعاجهم، فالحُنَفاء على الرغم من اعتزالهم معتقدات المشركين وعباداتهم، واعتقادهم بألوهية الله وحده، وتقديمهم الشعائر له، لكنّهم لم يثيروا حفيظة الطاغوت، فالإسلام يفترق عن كلّ حراك إنساني لأنّه في تلك الحركة المصاحبة للنطق بالشهادتين ثم الانخلاع من المجتمع الجاهلي وتصوراته وقيمه وقيادته وسلطانه وشرائعه والولاء لقيادة الدعوة الإسلامية التي تريد أن تحقق الإسلام في عالم الواقع، ولذلك قاوم الملأ من

---

(101) سيد قطب، معالم في الطريق، (بيروت، دار الشروق)، ص15.
(102) المصدر نفسه، ص17.

قريش هذه الدعوة بشتى الأساليب[103].

وهذا، ما يجعل المجتمع الإسلامي قائماً بذاته وخصوصيته، ولا يجوز للمسلم أن يتولى الآخر أو أن يتخذه مثالاً، ويعتبر قطب أنّ بعض المسلمين يخلط بين دعوة الإسلام إلى السماحة في معاملة أهل الكتاب والبرّ بهم في المجتمع المسلم الذي يعيشون فيه، وبين الولاء الذي لا يكون إلا لله ورسوله وللجماعة المسلمة، وهم يتناسون ما يقرره القرآن الكريم من أنّ أهل الكتاب بعضهم أولياء بعض في حرب الجماعة المسلمة، وأنّ هذا شأن ثابت لهم، وأنّهم لن يرضوا عن المسلم إلا أن يترك دينه ويتبع دينهم. وسذاجة أية سذاجة، وغفلة أية غفلة: أن تظن أن لنا وإياهم طريقاً واحداً نسلكه للتمكين للدِّين أمام الكفار والملحدين. فهم مع الكفار والملحدين إذا كانت المعركة ضد المسلمين[104].

وهذه الرؤية أخذت تتصاعد مع التيارات الإسلامية التي تعرضت للاضطهاد من قبل السلطات السياسية في الدولة الوطنية، فظهرت مقولات **صالح سرية[105]** قائد "تنظيم الفنية السكرية"، التي قامت على تصنيفات حادة للهوية، حيث قُسِمَ العالم إلى دارين، دار الإسلام ودار الكفار والمنافقين، واعتبر أنّ المجتمعات الإسلامية قد عادت إلى جاهليتها، وهي وصلت إلى مرحلة الردة الجماعية نتيجة قبولها بالحكم الكافر، وقام سرية بتوظيف الحاكمية من أجل تجزئة البشرية إلى حزب الشيطان الذي يتشكل من كلّ الأفراد والمؤسسات التي لا تؤمن بالإسلام أو لا تمارس شعائره،

---

(103) المصدر نفسه، ص17–50.

(104) انظر سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، م.س، ص901– 902.

(105) صالح عبد الله سرية أردني من أصل فلسطيني، ولد في حيفا وهاجر مع أسرته إلى العراق وانتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين هناك، وأسس تنظيماً فلسطينياً تحت اسم جبهة التحرير الفلسطينية وبعد ثورة عبد الكريم قاسم عام 1958 لجأ إلى العمل السري ثم فرّ إلى سوريا فالأردن وهناك تأثر بأفكار الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير، ثم رحل إلى مصر حيث حصل على الدكتوراه في التربية من جامعة عين شمس عام 1972. أسس ما عُرف بتنظيم الفنية العسكرية بهدف الانقلاب على الرئيس أنور السادات. لكن المخطط تسرّب إلى جهاز الأمن وألقي القبض عليه وعلى أفراد التنظيم. من أهم ما كتبه "رسالة الإيمان".

وحزب الله الذي يتشكل من المجاهدين لإقامة الدولة الإسلامية. ومن هذا المنطلق حاول سرية الانقلاب ضد حكم أنور السادات مما أدى إلى إعدامه عام 1974[106].

ووصل الأمر بـ**مصطفى شكري**[107] إلى حدٍّ تكفير المجتمعات الإسلامية، واعتبارها خارجة عن الدِّين، فهو لم يكتف بإعلان الهجرة الشعورية التي قال بها سيد قطب بل قال بضرورة الهجرة الواقعية، حيث دعا إلى عيش الجماعة في بيئة تتحقق فيها الحياة الإسلامية الحقيقية كما عاش الرسول ﷺ وصحابته في الفترة المكية، فالمجتمعات الإسلامية بسبب تبنيها للمنظومة الغربية وحكمها بما لم ينزل الله أصبحت أكثر جاهلية من المرحلة الجاهلية، بالتالي لا بد من مغادرتها، يقول شكري: "المخرج الوحيد، والطريق الذي لا ثاني له، والذي لا بديل عنه للخروج من حالة الاستضعاف التي يقع فيها المسلم في المجتمع الجاهلي هو الهجرة إلى أرض الله الواسعة...ولو كانت – الأرض المهاجَر إليها – قمة جبل أو كهف أو أصل شجرة"[108].

وهكذا نلاحظ أنّ مفهوم الحاكمية قد ولّد نزعة حادة بنظرتها إلى الهوية الإسلامية، حيث قسّمت العالم إلى دارين أحدهما للإيمان والآخر للكفر، لا يمكن أن يشتركا، وهذا ما أدى إلى تكفير المجتمعات الإسلامية لعدم تطبيقها الشرع الإسلامي.

---

(106) أحمد موصللي، رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديموقراطية والتعددية، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، (أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002)، ص145.

(107) هو شكري أحمد مصطفي عبد العال (1 حزيران/يونيو 1942م) مؤسس جماعة التكفير والهجرة والتي سماها بجماعة المسلمين، كان شكري مصطفى متعاطفاً مع جماعة الإخوان المسلمين في الستينات من القرن العشرين ولذلك تم القبض عليه وشاركهم محنتهم في سجون عبد الناصر ابتداءً من عام 1965. أُدينت الجماعة باغتيال الشيخ حسين الذهبي وزير الأوقاف آنذاك في محاكمة عسكرية وحُكم بالإعدام شنقاً على خمسة من المتهمين وكان منهم شكري مصطفى ونُفّذ الحكم عام 1978.

(108) فهد محمد القرشي، جماعة التكفير والهجرة، (الرياض، جامعة أم القرى، كلية أصول الدين، 1427–1428هـ)، ص19.

5 – زمن المراجعات:

وهذا الرؤية قابلها في الوسط الإسلامي أخرى جديدة بدأت مع المراجعات التي قامت بها الجماعات الإسلامية، لا سيما في تياراتها الكبرى، وهنا بدأت تظهر على السطح اتجاهات الاندماج بواقع الدولة الوطنية، فلم يعد الهاجس هو كيفية تشكيل دولة الأمة، إنّما في آليات إدارة الدولة بمفهومها المعاش الوطني، وهذا ما أخذت تظهر بوادره مع الشيخ **حسن الترابي**(109)، حيث أكد على ضرورة الأخذ بالخصوصيات داخل المجتمعات الإسلامية سواء أكانت إقليمية أو دينية، بالتالي لا يوجد هوية شاملة في الإسلام، من هنا على الدولة أن تعكس في قوانين الأقاليم المتمايزة مثل الجنوب السوداني – قبل انفصاله –، ويبرّر الترابي هذا الأمر انطلاقاً من كون فروع الدين وأصوله تطورت في سياقات تاريخية، وهي بالتالي عرضة للتغير وحسب متطلبات المجتمع(110). ومن يقرّر نوع الهوية الخاصة بأمة من الأمم ليس البنية النصية من قرآن وحديث، – التي تشكل قاعدة أساسية للفهم –، ولكن من يقوم بذلك في الحقيقة هو الواقع الذي يعيشه أقليم محدّد يقوم عبر الإجماع باختيار حقيقي للخيارات في إطار الشورى(111)، فالمرجعية الأولى والعليا هي للمجتمعات، التي تبرم عقداً بينها وبين الحكم الذي تختاره لتنظيم شؤونها؛ لذلك فإنّه يتقبل مشروعية أيّ نظام قام على التبادل العقدي، حيث لا يتعدّى الحاكم على حريات الأفراد والجماعات التي

(109) حسن عبد الله الترابي ولد عام 1932م، سياسي وأكاديمي سوداني بارز، من أعلام الحركة الإسلامية في السودان والعالم، أسس جبهة الميثاق الإسلامية واعتقل لسبع سنوات أيام الرئيس جعفر النميري، ثم أصبح من المقربين إلى الحكم خلال سعي النميري لأسلمة الدولة عام 1983. كان وراء الانقلاب العسكري على حكومة الصادق المهدي عام 1989، وفي عام 1991 أسس المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي. وفي عام 1999 اختلف مع الرئيس عمر حسن البشير وانضم إلى المعارضة، له كتابات في الفكر الإسلامي كما له فتاوى مثيرة للجدل.

(110) انظر: حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، (جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987)، ص20 و73 و132–133.

(111) انظر: حسن الترابي، قضايا الحرية والوحدة والشورى والديموقراطية، والدين والفن، (جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1984)، ص80–86.

ينصّ عليها الخطاب القرآني"[112].

فحسن الترابي يعتبر أنّ التصور التقليدي للإسلاميين لم يعد يستجيب لمتطلبات الحياة الحديثة، ولا بد من ثورة اجتهادية في فلسفة الرؤية الإسلامية، إذ إنّ التجربة التاريخية للمسلمين غير صالحة اليوم، كما أنّه لا فائدة منها للمسلمين المعاصرين. فالمسلمون اليوم يعيشون في عالم لم يشاركوا في صنعه، ومن ثَمَّ عليهم البدء بتطوير فكر جديد يلائم المستجدات الحديثة، وهذا في الحد الأدنى[113]، فالإسلام: "أبدي لكنّه مرتبط بالمكان والزمان وعلى كلّ جيل من المسلمين أن يفهم الإسلام وفقاً لحاجاته وظروفه. يقول البعض بأنّ الإسلام متعدّد عدد الجماعات والشعوب والدول الإسلامية، وبخلاف هؤلاء يرى بعضٌ آخر أنّ الحركة الإسلامية برمّتها، وعلى امتداد العالم، جسم واحد يسير وفق مخطّط مركزي ويخضع لقيادة واحدة. الحقيقة وسط بين هذين الرأيين"[114].

فالهوية من خلال فهم حسن الترابي تقوم على خصوصيات الذاتية للمجتمع، وتؤسّس على قاعدة الخبرة، أما الهوية الشاملة فهي أشبه ما تكون بالسياق الحضاري التي تنتمي إليه الهوية الخاصة، كما نقول عن كلّ الحضارات التي تتبع السياق الغربي بالحضارة.

وعلى نفس المنوال حاك **راشد الغنوشي**[115] نظرة قريبة من نظرة الترابي، فهو على الرغم من إقراره بسلطة التقنين الأولى للكتاب والسنة ومقاصدهما، إلا أنّه أشار إلى ضرورة قيام السلطة، وهذه السلطة وإن لم تكن جزءاً من الإسلام: "فهي وظيفة أساسية لقيامه، فتتندرج بذلك ضمن

---

(112) المصدر نفسه، ص51–57.

(113) حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، م.س، ص108.

(114) حسن الترابي، حوارات في الإسلام، (بيروت، دار الجديد، 1993)، ص126.

(115) راشد الغنوشي ولد في 22 حزيران/يونيو 1941م، سياسي ومفكر إسلامي تونسي ومؤسس حركة النهضة. تعرّض للسجن مرات عدة في تونس، ثم قضى سنوات طويلة في المنافي قبل أن يعود إلى بلده تونس عام 2011 إثر ثورة الياسمين على الرئيس زين العابدين بن علي. له آراء رائدة في الديموقراطية والشورى وحقوق المواطنة والعلمانية والمجتمع المدني.

الوسائل لا ضمن المقاصد...وقيامها تبعاً لذلك لا يحتاج إلى تنصيص من الشارع لأنّ سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة... وإنّما الذي احتاج إلى تنصيص من الشرع، لأنّ سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة.. وإنّما الذي احتاج إلى تنصيص وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها: إقامة العدل... كالأمر بالشورى والمساواة وإشاعة الثروة ومنع إيتاء الحكام الأموال يأكلونها بالباطل، وإلزام الأمة كلّها، وخاصة علماءها، بالحسبة على الحكّام وإشاعة العلم، كلّ ذلك لإنتاج رأي عام يقظ يقوم بالرقابة العامة لحراسة الشريعة ضد كلّ انتهاك من الحكّام والمحكومين من خلال الممارسة الدائمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[116]، وهذا الكلام يحيل إلى ضرورة التفرقة بين الإسلام كعقيدة والواقع الاجتماعي، فالثانية عبارة عن وظيفة لازمة تتبنى الأولى وتحيلها إلى التطبيق، دون أن يعني ذلك حتمية التمازج بينهما فقد توجد سلطة ولا يوجد إسلام، وقد يوجد إسلام ولا توجد سلطة، وهي بهذا المعنى: "سلطة مدنية من كلّ وجه، لا تختلف عن الديموقراطيات المعاصرة إلا من حيث عُلوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي على كلّ سيادة أخرى في هذا النظام، أما ما تبقى، فهي وسائل يؤخذ بها على قدر مساهمتها في تحسين أداء تلك الوظيفة، ألا وهي، دحض الظلم وإقامة العدل على مقتضى الشرع الإلهي، أي بحسب ما نصّ عليه أو تضمنه، أو بحسب ما يوافقه أو بحسب ما لا يخالفه"[117].

وهذه الرؤية كما هو واضح من بنيتها الواقعية، سترتكز على حركية المجتمع نفسه وما يتبناه، وعملية التبني لا تنفصل عن تعاقدية يقرّ بها الفرد بالولاء لإقليم محدّد، يقول الغنوشي: "إنّ المواطنة متاحة لكلّ من طلبها فالتحق بإقليم الدولة وأدى ما عليه..أما الذين رفضوا ذلك - وإن كانوا مسلمين - فليس على الدولة من ولايتهم من شيء إلا أن يلتحقوا بها. أما إذا آثروا الإقامة في إقليم خارج الدولة فهم وإن كانوا جزءاً من الأمة

---

(116) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص92.

(117) المصدر نفسه، ص93.

العقيدية فهم خارج الأمة السياسية "[118].

وعلى هذا الأساس نقف أمام تصور للهوية الإسلامية منشطرة إلى قسمين، الأولى هي الهوية العقيدية التي تعطي الشرعية لهوية ثانية متمثلة بالهوية الإسلامية السياسية المرتبطة بالإقليم الذي ينتمي إليه الإنسان إرادياً، وقد يكون عبارة عن وطن أو مجتمع قومي عرقي بحسب المراحل التاريخية. وهذا ما يضعنا أمام واقع ضرورة إعطاء الهوية السياسية التي ينتمي إليها الإنسان أهمية كبيرة، لأنّها الأصل في الانتماء، والمشكلة تتمثل في غياب الإرادة السياسية للفعل عند الإسلاميين، وبالتالي فيكفي أن يستعيد الإسلام هذا الفعل في دولة ما حتى تصبح هذه الدولة إسلامية، ويعتبر الغنوشي بهذا الخصوص أنّ الغزو الغربي للبلاد الإسلامية، وما سبقه وما صحبه من غزو ثقافي، والذي استمر في ظل دول التجزئة التي نشأت في أحضان المحتل، قد أقصى الإسلام عن مركزه المحوري الواجب في توجيه الحياة المجتمعية، وذلك لصالح العلمنة. ويرى الغنوشي أنّ هذا الغزو الثقافي قد مثّل التحدي الرئيسي للحركات الإسلامية على تنوّعها، والتي استجابت له من خلال السعي إلى إقامة الكيان الحضاري والسياسي الإسلامي، فإقامة الدولة الإسلامية هو التعبير الحقيقي عن الهوية الإسلامية "[119].

والمقاربات التي قدّمها الغنوشي على الرغم من التنظيرات الشرعية لها، إلا أنّها تحيل في نهاية الأمر إلى فكرة الدولة بمفهومها الحديث، وهي تذهب باتجاه الواقع لتستنطقه وتتعامل معه باعتباره واقعاً موضوعياً، ولعلّ هذا لا يتناقض مع فكر حسن البنّا الذي اعتبر الدولة الإسلامية لا بد من أن تنطلق من دولة قاعدة.

وهكذا، تصبح الهوية انتماء إلى مجتمع معين، وعلى المجتمعات الإسلامية أن تتقبل من يقبل الانتماء إليها حتى لو لم يكن مسلماً، ويقول بهذا الخصوص: "سيكون غير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية

---

(118) المصدر نفسه، ص94.

(119) راشد الغنوشي، دروس مستفادة من تجربة الحركة الإسلامية، مجلة شؤون الشرق الأوسط، شباط (فبراير) 1993، ص34.

الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما هو للمسلمين"[120]، وحتى الخروج عن الإسلام والردة لا تعتبر من الأمور العقيدية التي تستوجب أحكاماً شرعية لذاتها، إنّما تقرأ على ضوء المصالح العليا للدولة وهو خاضع لرؤية الحاكم، يقول الغنوشي: "أمر تحديد العقوبة للإمام على ضوء ما تشكله الظاهرة من خطر على الكيان السياسي للأمة [...] إنّ الردة جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام، وأنّها مسألة سياسية [...] وإنّ ما صدر عن النبيّ ﷺ في شأن الردة إنّما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين، لذلك تكون عقوبة المرتد تعزيراً لا حدّاً لأنّها جريمة سياسية تقابَل في الأنظمة الأخرى بجريمة الخروج بالقوة على نظام الدولة ومحاولة زعزعته، وتعالَج بما يناسب حجمها وخطرها من المعالجات"[121].

خلاصة:

شكّل الإسلام بما هو مكوّن اعتقادي جذر الهوية الإسلامية، لذلك لم يلقَ مفهوم الهوية بمكوناته الغربية قبولاً في السياق الإسلامي، وحتى القطاعات الأكثر انفتاحاً في الإسلام الحركي تصرفت معه بمقتضى الواقع حيث اعتبرت الهوية الذاتية هوية مرحلية، تُلبي المتطلبات الحياتية للمجتمعات الإسلامية في ظلّ عدم وجود القدرة على تحقيق جوهر الإسلام المتمثل في قيام الأمة الإسلامية العالمية.

ولعلّ هذا الأمر ينبع من حقيقة الرؤية الإسلامية للإنسان، التي تنظر إليه باعتباره كائناً دينياً، أُنيطت به مسؤولية الخلافة الإلهية، والتي تفترض أن يُصبغ الإنسان بها حتى يكون مستحقاً لها، مما يعني أنّ الجوهري والماهوي داخل الإنسان ذاته أي في الاعتقاد الذي يبلور شخصيته ويجعلها قابلة للعب دورها على الأرض.

(120) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، م.س، ص48.
(121) المصدر نفسه، ص49–50.

وهذا التوجه بدأ بالتخلخل مع المراجعات التي قامت بها بعض الحركات والشخصيات الإسلامية في العقد الأخير، فحاولت أن توائم بين الرؤية الإسلامية والنظرة الغربية لهذا المفهوم، مما أدى إلى تفسيرات وتأويلات جديدة تأخذ بعين الاعتبار التحولات الثقافية والسياسية الجديدة. وهذا الأمر وإن أفسح المجال للاندغام بالمسار العام للثقافة ولكنّه زاد من حدة الانقسام في المجتمع الإسلامي.

الديموقراطية والجماعات الاسلامية

عامر أرناؤط*

مقدمة

لا بدّ للباحث المتأنّي الساعي نحو الحقيقة بكل موضوعية، من وقوف، ولو سريعاً، على تعريفات اصطلاحية لمفردات تشكّل مدخلاً أساسياً لنطاق البحث، ما يفتح الآفاق أمام أرضية مشتركة مع الآخر تساعد الجميع على التفاهم وتحقيق ما تصبو اليه أفهام وألباب العلماء الذين لا يقيمون اعتباراً إلا للحق وتجافي أذهانهم ما عداه.

فالديموقراطية هي نظام سياسي واجتماعي، حيث الشعب هو مصدر السيادة والسلطة؛ فهو يحكم نفسه عن طريق ممثّلين عنه، وتقوم على التداول السلمي للسلطة عبر حكم الأكثرية، مراعية مبادئ فصل السلطات، وصحة التمثيل، والانتخاب، ووجود المعارضة الوفية، وتأكيد سيادة القانون، وتحقيق اللامركزية مع سلمية تداول السلطات.

والديموقراطية كلمة يونانية الأصل، بمعنى سلطة الشعب. فالشعب بالمفهوم الديموقراطي يحكم نفسه بنفسه، فهو مصدر السلطات في الدولة. هو الذي يختار الحكومة، وشكل الأحكام، والنُّظُم السائدة في الدولة، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية، بمعنى أنّ الشعب هو أساس الحكم، وأساس السلطات في الدولة، وهو مصدر القانون الذي تخضع له الدولة.

---

* باحث إسلامي.

والديموقراطية لفظاً، مشتقة من اليونانية وهي اجتماع كلمتين: الشق الأول من الكلمة (demos) وتعني عامة الناس، والشق الثاني من الكلمة (kratia) وتعني حكم، فتصبح (democratia) أي حكم عامة الناس (أي حكم الشعب).

إنّ مصطلحي الشعب والمجتمع يتقاربان، لناحية أنّ تشكيلات المجتمع الإنسانية تتكوّن من عديد الأفراد الذين يمكن وصفهم بالشعب، وبما أنّ التجمعات الانسانية التي اتخذت لها مصطلحاً مناسباً لتعريفها – دُعي "المجتمع" – لا تخرج عن كونها موصوفة على مستوى الانتماء، والعرق، واللغة، وربما العقيدة، والأيديولوجيا في بعض الأحيان.

هذه المجتمعات النمطية توغل عميقاً في التاريخ، باعتبار أنّ التجمعات السكانية في تلك الحقب التاريخية، قامت في غالبها على أسس عصبية وقبلية، أو باعتبار وفرة الموارد، أو أهمية الموقع الجغرافي وحساسيته. لذلك يمكن القول إنّ مصطلح المجتمع يغلب عليه وصف التجمع السكاني النمطي والمتشابه بخلاف حداثة مصطلح الشعب الذي قام على أساس تجمع بشري بحسب تزاوج عاملي الطبيعة الجغرافية والسياسة البشرية. وهو مصطلح مستجدّ يتمايز عن مصطلحي الأمة والتيار، المرتبطين بعناصر دينية، وعوامل انتمائية، ربما لا يستطيع مصطلح الشعب تحمّلها. فمصطلح الشعب قام على أساس تجمع بشري غير متشابه، ضمن إطار جغرافيا طبيعية ينتمي إليها هؤلاء البشر، وبأهداف سياسية معروفة وشائعة لهم، بغض النظر عن قناعتهم أو انتمائهم لها.

أما مفهوم "الحاكمية" فقد شهد رواجاً في الكتابات السياسية الإسلامية المعاصرة، وقد استخدم بشكل مكثف، وحُمِّل أبعاداً سياسية وعقائدية، ذات مدلولات عميقة تركت أثراً هاماً على قطاعات واسعة من الشباب. لقد دخل مفهوم "الحاكمية" في الاستخدام السياسي والفكري من قبل أحزاب وحركات إسلامية مختلفة، وهو أصبح يشكّل أحد المنطلقات التأسيسية في هذا الخطاب. ويمكن القول: إنّ رواج مفهوم "حاكمية الله"، يعود الى أنه يُعتبر من الصياغات السهلة والخطرة في الوقت ذاته. فهو سهل لأنه بسيط، يخاطب الفطرة في المؤمن، ويلخّص له الحل بكلمتين: "لا حكم

إلا لله". وهو خطير لأنه بتعميمه الشديد، ومعياريته المطلقة، يفتح الباب لاستخدام اسم الله وسلطانه بشكل تعسفي واعتباطي.

ومصطلح "الحاكمية" في اللغة، هو مصدر صناعي من اسم "حاكم" لحقته ياء النسبة مردفة بالتاء، كما صيغ اسم "عالَمية" من "عالَم" و"إنسانية" من "إنسان" و"جاهلية" من "جاهل". ولا شك أنّ مصطلح الحاكمية - المشتق من جذر حكم - لم يكن مألوف الاستعمال لغوياً، بل حتى فكرياً وشرعياً. ولم يرد في المعاجم العربية المعتمدة كلسان العرب مثلاً. والأهم من ذلك، هو الالتباس في دلالة المفهوم لجهة أصله اللغوي، ودلالاته القرآنية واستخدامه السياسي المعاصر، وهذا الالتباس في فهم المعنى الدقيق المقصود يزيد في حدّة الإشكالية في التعامل مع هذا الاصطلاح. فقد ورد مصطلح "الحكم" أكثر من مائتي مرة في القرآن الكريم، كما ورد في العديد من الأحاديث وكتب الفقه. وفي تحليل جميع هذه النصوص، وبالعودة إلى كتب التفسير المعتمدة أصولاً، يتضح أنّ مصطلح "الحكم" لم يستخدم إطلاقاً بمعنى تولي وممارسة السلطة السياسية، إذ لم يرد بهذا المعنى لا في الجاهلية ولا في صدر الإسلام، ولا في المعاجم اللغوية العربية القديمة، والأهم من ذلك أنه لم يرد لا في القرآن، ولا في السنّة النبوية، ولا في سائر المصادر الاسلامية الأولى، بمعنى المفهوم السلطوي السياسي الذي شاع في اللغة العربية حديثاً.

فتارة يعني مصطلح "حكم" الحكمة، أي البصيرة النافذة التي تميز بين الحق والباطل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَۚ﴾ (الأنعام: 89]، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ حُكۡمًا عَرَبِيّٗاۚ...﴾ [الرعد: 37]. وتارة أخرى بمعنى الفصل في الخصومات والقضاء بين الناس: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء: 58]، و﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ﴾ [المائدة: 42]، و﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [المائدة: 95].

والموضوع، أنّ كلمة "حاكم" وجمعها "حُكّام" لم تطلَق في القرآن الكريم، ولا في الحديث النبوي، ولا في صدر الإسلام بعامة، على القائم بالأمر السياسي أي الخليفة أو الملك أو السلطان كما نطلقها اليوم على حُكّام الدول. وإنما اختصت بالقاضي، والقضاة وحدهم. وبقي هذا الاستخدام حتى

انهيار الدولة العثمانية، التي كانت تطلق على القاضي لقب "الحاكم الشرعي"، كما تُبيّن ذلك مختلف وثائق المحاكم الشرعية.

وعندما يشير القرآن الكريم إلى معنى السلطة السياسية، فإنه لا يستخدم مصطلح "الحكم"، وإنما المصطلح السياسي السائد آنذاك بشأن سياسة الدول هو مصطلح "المُلك" ومصطلح "الأمر". فعن مُلك آل ابراهيم: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 54]، وفي موضع آخر عن مُلك داوود: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [ص: 20]. أما في الشأن السياسي فكان مصطلح "الأمر" هو الأكثر شيوعاً واستخداماً: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]، و﴿وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59]، و﴿وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل: 33]، و﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ﴾ [آل عمران: 154].

وقد فهم الرعيل الأول من المؤمنين أنّ مصطلح "الحكم" لا يعني السلطة السياسية على المعنى الذي يُقصد من اللفظ في العصر الحالي، لذلك كان مصطلح "الإمارة" ولقب "الأمير" شائعين ومستخدمين في أدب السنة النبوية، فكان هناك أمراء على الجيوش والمدن والأقاليم. وفي الحديث: "من أطاع أميري فقد أطاعني". ولهذا فضّل عمر بن الخطاب لقب أمير المؤمنين على لقب "خليفة رسول الله"، وفي خطبة لأبي بكر بعد وفاة النبي ﷺ: (إنّ محمداً مضى لسبيله ولا بدّ لهذا الأمر من قائم يقوم به...). ونخلص إلى أنّ مصطلح "الحكم" و"الحكومة" بمعنى السلطة السياسية، والسلطة التنفيذية، لم يكونا واردين إلا في المراحل الحديثة، عندما أخذت مفاهيم الفكر السياسي الأوروبي، حوالي القرن التاسع عشر الميلادي، تشقّ طريقها تدريجياً وتتخذ مكاناً لها في الفكر السياسي العربي.

وفي الواقع دخل مفهوم "الحاكمية" الموازي للحكم في الاستخدام السياسي المعاصر مع الداعية الإسلامي الهندي أبي الأعلى المودودي (1903– 1979م)، ثم انتقل إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في ستينيات القرن العشرين مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيّد قطب، حيث أضفى على هذا المفهوم الطابع المتشدّد إثر محاولة

الانقلاب الفاشلة على النظام السياسي في مصر الذي كان يقوده الرئيس جمال عبد الناصر.

إنّ الباحث في الأصول العَقَدية والفقهية الإسلامية لدى مختلف الطوائف فيها يتبيّن له بوضوح أنّ علومها المختلفة تحاكي أحوال ومتغيرات وأوضاع "الإنسان الفرد"، فمعظم هذه الأحكام الأصولية متعلّقة ببيان الحقوق والواجبات الفردية التي تقع على الإنسان باعتباره مركز وجود وغاية الرسالات السماوية، ولذلك فقد انطلقت متعلّقات هذه الحقوق من ذاتية فردية "الأحكام العبادية" إلى ذاتية اجتماعية "العقود" إلى ذاتية كونية "العقائد" و"السنن الخلقية"؛ وعليه فإننا لا نكاد نلمس اهتماماً للباحث الأصولي في الأحكام المجتمعية أو ما يمكن وصفه بمنظومة حقوق وواجبات المجتمع تجاه الذات والآخر تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143] باستثناء النزر القليل مما اختصّ بمعالجة أحوال الحاكمية والسلطة على المستوى الشرعي والفقهي الحكمي باعتبار أنّ السلطة تمثّل وسيلة من وسائل نشر الدعوة وإقامة حكم الله في الأرض، وأنّ الحاكمية هي ضمانة تحقّق الغايات الجمالية المطلقة من قبل الفرد الحاكم وفق مراد الله في إطار اجتهادي نسبي.

لذلك فإنّ النظام السياسي، أو السلطة، أو المنهج الحكمي (الحاكمية)، أو نظام الحكم دارت كل مقاصدهم على عنوانين أساسيين هما طهارة المجتمع فيما يشكل ذاتاً فرديةً مجتمعة، وتحقيق نبل مقاصد الشريعة الغرّاء ولو تمّ ذلك بشكل نسبي وذلك عبر أحكام سلطانية تفاوتت في تقديراتها وأسسها بين مختلف المجتهدين والمجدّدين عبر التاريخ.

وهنا نتساءل: لماذا لم يزخر التراث عبر التاريخ بأبحاث إضافية عن الأحكام السلطانية؟ وهل يمكن الوصول لذلك، وهناك علاقة ملتبسة بين التراث و"سلطانه"، والسلفية و"قداستها"، والتاريخ و"هيمنته"؟ ثم إنّ اغفال الباحث الأصولي لمفردات هامة واستراتيجية في الدائرة الاجتماعية المحيطة بحركة البشر عموماً، شكّل خاصرة رخوة تحسب للمسيرة العلمية

التي أغرقت تراثنا بتفصيلات أحوال الذات الفردية مقلّةً في معالجة موقع العرف الاجتماعي في التشريع مع تطوير الأسانيد التي يمكن أن تحقق الإفادة منه أيضاً العصبية القبلية، والعادات، والتقاليد وتوظيفها في عمليات التغيير الشرعي وفق المنظومة الإلهية أيضاً إفادة الحضارة الساعية لتأكيد ذاتها المستمرة من حركة التفاعل والتأثر الإنساني المطلقة، وتطوير شروط وأدوات القياس، والنظر في ما يمكن أن يحقّق عالمية الإسلام، وترسيخ أنّ دين الله بحق هو رحمة للعالمين.

الديموقراطية بين الفكر الإسلامي والعقل الغربي

تقدّم سابقاً في تعريف الديموقراطية أنها حكم الشعب للشعب، مع ما يُبرزه من فهم إنساني ينتج نظماً للقوانين، تؤدي الى حكم الشعب لنفسه مع إبراز آليات التغيير الحر المعارض، فالمعارضة جزء وفيٌ لا يتجزّأ من عين النظام السياسي الديموقراطي فهما توأمان لا ينفصلان، لكن في "الإسلام" الذي تحمله الجماعات الاسلامية "كفرضية واقعية" تتركز الحقوق السياسية للمسلم على ضرورة العمل الإيجابي لإصلاح المجتمع دون اللجوء الى المعارضة الدائمة للنظام، ولذلك جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة لضمان صلاح البلاد والعباد، والنجاة من الهلاك، وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ [هود: 116].

ويختلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كحق سياسي للمسلم عن "المعارضة السياسية"، في الفكر الغربي من عدة أوجه منه:

- أنّ المعارضة في الفكر الغربي تنطلق من قاعدة حفظ الحرية الفردية، ومنع الاستبداد، وتهدف في الغالب إلى إظهار خطأ الممارسة السياسية للحكومة، والكشف عنها بهدف إضعافها أو اسقاطها؛ أما الإسلام فقد جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة للتأكيد على التزام الحاكم بالشرع بحراسة الدين من الضياع ومنع تفشي الظلم والفساد. ولذلك فإن هدف الأمر بالمعروف ليس تأكيد حقوق وحريات الأفراد فقط، وإنما التأكد من إقامة أحكام الإسلام في المجتمعات.

– تؤكد تعاليم الإسلام أنّ من الحقوق السياسية للمسلمين وجوب المحاسبة حين ينحرف الحاكم عن شرع الله لقوله ﷺ: "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر". أما المعارضة السياسية في الفكر الغربي فتُبنى على اعتبار أنّ السلطة السياسية ذات أثر سلبي على حرية الأفراد، ما يستلزم تقييدها في أضيق حدود، ولذلك تقدّم النظرية السياسية الإسلامية لحقوق الأفراد تجسيداً حقيقياً للمشاركة السياسية يربو على فكرة المشاركة لدى الغرب لكونها تهدف إلى النهوض بالدولة وليس الاكتفاء بنقضها ومعارضتها فقط، كما يهدف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كذلك إلى تأكيد الحق الشرعي للأفراد والجماعات في التصدي لانحراف الحكومة، في حين تجسّد المشاركة السياسية في الفكر الغربي رغبة الأفراد في الحدّ من سلطة الحاكم وبالتالي التخفيف من سيطرة الدولة التي أسماها المفكر السياسي هوبز "التنين". ولا شك أنّ الجماعات أو الحركات الإسلامية الحاملة للخطاب الإسلامي، نشأت في معظمها تحت سقوف تربوية لم تتح لها استثمار العامل السياسي بشكل كبير، بل جعلتها نقطة استخدام في محور الفكر الغربي وتدفق الأفكار الصادرة عنه، وقد عرفت هذه الحركات انطلاقة كبيرة في منتصف السبعينات من القرن الماضي وحتى الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) عام 2001، ما أدخل تعديلات جوهرية على ما يمكن تسميته بـ"العقيدة السياسية" لها فنزعت نحو البراغماتية السياسية، وصارت تقترب أكثر من الدوران حول الهدف السياسي منه حول الغايات والقيم الجمالية، فمن الشعار الأول "الاسلام هو الحل" إلى الشعار الأخير الذي نعيشه اليوم القائل بأن "الحكم الاسلامي هو الحل"؛ لذلك وبشكل واضح نقول في مقاربتنا لموضوع الديموقراطية بين العقل الإسلامي والفكر الغربي، أنها بكل تأكيد بالنسبة لحَمَلة الخطاب الإسلامي هي وسيلة براغماتية للوصول إلى السلطة أو الحكم بغية تحقيق "الحاكمية"، إذ إنها وفقاً لممارسات وعقائد الإسلاميين الحاليين ليست نظاماً للحكم يمكن أن يعتمد على الأقل على المستوى المبدئي والواقعي لهذه الحركات.

هل النظام السياسي الإسلامي موصوف ومحدّد الهوية والمعالم؟ هناك اختلاف كبير يستشفّ من رصد حركة النُّظُم السياسية الإسلامية عبر

التاريخ، إذ إنّ تلك النُّظُم جعلت من قسمي الأمة السنة والشيعة يختلفان جذرياً في مقاربتهما العقائدية والأيديولوجية والتطبيقية لنظامهما السياسي "الرشيد"، وهذا الأمر نلحظه جلياً من اختلاف أنظمة الحكم الإسلامي السني عبر التاريخ وهو اختلاف بنيوي جوهري يسقط بشكل تام قداسة الشكل لصالح قداسة المضمون. نلحظ ذلك أيضاً من خلال الحوارات والاختلافات الكبيرة التي أحاطت البيعة الأولى المعقودة للخليفة الأول أبي بكر الصديق ما يحسم توجهاً سنياً نظامياً حكمياً يقرّ شرعية الحكم برأي الأغلبية وإلا كيف نستطيع أن نبرّر منطقاً ورد في الأحكام السلطانية يتحدث عن واجب الاتباع، وعدم الخروج على ولاية من اغتصب السلطة بالقوة باعتبار عامل تحقّق الرضى بعدم المواجهة له وهذا ما يجعل الصيغة التعاقدية تقوم على مبدأ الرضى والإقرار باعتبار أنّ هدف السلطة الأساسي هو حفظ الدين والقيام بحق الرعية.

أما في المقلب الشيعي فنلمس تزاوجاً مقدّساً بين السلطة والدين لا فكاك له مع نمطية النموذج الواحد النظري الذي لم يتسنَّ له إبصار النور، ودخول تجربة الواقع ما حوّل هذه السلطة النظرية إلى "سلطة من غير سلطان" فأدى ذلك وبشكل مستغرب وغير مبرّر "بالنسبة إلى الشيعة بحدّه الأدنى" إلى إعادة إنتاج التجربة السنية في الحكم من موقع المعارض لها وأكبر دليل على ذلك التجربة العباسية، والتجربة الفاطمية، وأخيراً وربما ليس آخراً تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران.

الإسلاميون أمام معضلة الديموقراطية

دعونا نتساءل لو اختارت أكثرية الشعوب في بقعة جغرافية ما نظاماً غير إسلامي، هل يحق لنا مواجهة الأكثرية أم علينا واجب الدعوة، وتوسيع القاعدة المنتمية، والإذعان للنتيجة؟ هل هناك "طائفة ممتنعة" عن تطبيق الشريعة؟ هل يمكن إصدار حكم شرعي على هذه الطائفة مجتمعة؟ وكيف؟ هل هناك مجتمع بأكمله كافر أم أنّ الإسلام وشريعته الغرّاء يعتبران أنّ هناك سلوكاً كافراً؟ ما هي قيمة الحرية في الإسلام والشريعة وفي حركة

بناء الأحكام السلطانية؟ ما هو دور الحرية في تطوير الحركات الأهلية في المجتمع وفي بناء الأحزاب والتكتلات السياسية؟ وهل يجوز إنشاء الأحزاب أصلاً داخل الحكم الاسلامي؟ وهل الإنسان سابق على الحرية التي تشكّل إحدى مكوّناته الطبيعية؟ هل القوانين والدساتير تصادر جزءاً من حرية الانسان؟ ولصالح مَنْ؟ هل العقد الاجتماعي هو نتاج العقل الجمعي المصلحي وتجسيد للروح الاجتماعية فيه؟ وكيف يتمّ ذلك؟ وما هي الضوابط؟

هذه الأسئلة وغيرها تطرح بجدّية كتحدٍّ للعقل الإسلامي ليكون قادراً على مواجهة الفكر الغربي الذي امتشق "الديموقراطية" في وجه نظام حكمنا الإسلامي الساعي لإنتاج فكر سياسي حكمي سلطوي ينتج نظاماً سياسياً يحقق معنى الحاكمية على مراد الله وباجتهادٍ إنساني ظنّي ونسبي.

هذا النظام السياسي المنتج يجب أن يحارب ويسقط بشكل أكيد، حصانة استمراريته عبر إلغاء الشروط التعجيزية الواردة في التراث والأحكام السلطانية التي تحدثت عن أنّ الشرط الوحيد الذي يخرج الشعب من دائرة الطاعة للحاكم المسلم هو بكفر الإمام البواح! وهذا بالطبيعة غير متوفر وغير معقود عقلاً وكأنّ "المشرّع السياسي" أراد تكريس حصانة الحكم عبر "الحرم الإلهي" مسقطاً وعن عمد مختلف الآليات التي أوصلت الحاكم إلى سدة الحكم ومنحته سلطانه عبر العقد الاجتماعي والرضى الشعبي.

نختم بالسؤال التالي:

إذا كان لا بدّ لكل فكر إنساني من مصاديق وتجارب تؤيد غاياته، وتدعم حججه، وتؤنسن مباغيه، فهل كانت تجارب إيران والسودان وطالبان في القرن الماضي إيجابية أم سلبية؟ وهل طبّق هؤلاء الشريعة كحُكّام عدل أم كسلاطين قوة وقهر؟ هل تتوافق الديموقراطية مع الإسلام؟

إنّ إبداء الرأي في الإسلام هو واجب شرعي على المسلم وحق من حقوقه السياسية عليه، فإن الإسلام يقرّر أحكاماً شرعية تنظّم الممارسات السياسية من أهمها الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير حيث أوجب على السلطة تمكين الأفراد والجماعات من مزاولتها، ومنع

التقصير فيها، وأن يضمن الحكم للناس حق إبداء الرأي في حدود ما أجازه الشرع. من هذا المنطلق تمتاز السلطة الإسلامية "الحاكمية" بكونها النظام الحكمي الوحيد الذي ينص دستوره الشرعي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأمر وجوبي، فضلاً عن كونه حقاً سياسياً لأفراد المجتمع. ولا بدّ هنا من التطرّق إلى عنواني العملية السياسية في المفهوم الديموقراطي، وهما السلطة والمعارضة حيث يؤكد الكُتّاب الغربيون أنّ السلطة والمعارضة توأمان لا ينفصلان، والواقع أنّ إقامة الحكم واستمراره – مهما كانت أشكاله – مع وجود عدم المساواة سينشىء بالضرورة تباعداً وتفاوتاً بين الحاكم والمحكومين، وبالتالي امتيازاً لصالح الفريق الأول. هذا التفاوت وهذه الامتيازات هي التي تغذّي أساساً، ما يجب أن يُسمّى، بسبب عدم وجود تعبير أكثر ملائمة بـ "المعارضة". أما في الاسلام فإن الحقوق السياسية للمسلم تتركّز على ضرورة العمل الإيجابي لإصلاح المجتمع، دون اللجوء إلى المعارضة الدائمة للنظام. ولذلك جُعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة لدوام صلاح البلاد والعباد، والنجاة من الهلاك، وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ [هود: 117].

هنا تبرز مسألةٌ هامة تميّز حركة التاريخ السياسي الإسلامي على الأقل من حيث الواقع والمتمثلة بغياب "الأحزاب" كمفهوم وممارسة سياسية داخل الحواضر والكيانات الاسلامية، وهي نقطة بطبيعة الحال لو استمرت وأُصّلت وجعلها المشرّع السياسي القانوني مبدأً دستورياً للحاكمية الإسلامية فإنها تشكّل نقطة افتراق نهائية عن الديموقراطية، إذ إنّ الحقيقة تؤكد أنّ ليس للحزبية جذوراً – كما يحبّ البعض أن يدّعي – ضاربةً في الأرض بعمق، فلسنا إلاّ أمام حالة عمرها لا يتجاوز عمر سقوط النظام الإسلامي الأخير المتمثل بالسلطنة العثمانية بغضّ النظر عن رؤيتنا وتقييمنا لهذا النظام السياسي الإسلامي، إنما لا يمكن نزع صفته التمثيلية للأمة ولمنطقتنا ولبلدنا الذي نعيش فيه.

هنا يمكن أن يفرد البعض ردوداً متعدّدة ويدعم ردوده بحجج يسميها أصحابها بـ"الحقائق التاريخية" ولهؤلاء نقول: ربما ظهرت في التاريخ

الاسلامي المتوسط والبعيد بعض العصبيات والفِرَق والطوائف إنما هذه الظواهر ارتبطت بعاملين رئيسيين إما المجال الفقهي الاجتهادي، وإما الشعوبي الاجتماعي، وغير هذين المجالين يصعب أن تجد ظاهرة تعصّبية في التاريخ يمكن أن تطلق عليها جذراً تاريخياً لفكرة الحزبية التي ظهرت بعيد سقوط النظام السياسي الإسلامي العثماني، ذلك النظام الذي حمل قضايا الإسلام وهمومه، وتصدّى لتحدياته، ودافع عن ثغوره، وعالج مجمل الاهتزازات التي أصابت مفاصله، وتعرّض لأوسع حملة دعائية في التاريخ تكاد تجعل من اجتماع العالم ظاهرة فريدة لم يكسرها إلا تجددها مرة ثانية بحملة الرئيس الأمريكي جورج بوش الأب، ومن بعده بيل كلينتون في مشروع العولمة، ومن بعدهما الحملات العسكرية المتتابعة التي لن تنتهي كما يبدو إلاّ بسقوط آخر نظام طائفي، أو شعوبي، أو عائلي نصّب على رقاب الأمة بفعل معاهدة الذل "سايكس بيكو"، التي يبدو أنها ستجد لها مجدّداً من يعدّل في رموزها وتوازناتها ويعيد رسم خرائطها ويفتح الآفاق على احتمالات أقلّ ما يقال فيها إنها مقدّمات البركان، أو ربما تحريك للمارد النائم الغافي أو إنها أيام ما قبل انهيار السدّ، والاطاحة بكلّ ما هو حي في مجراه أو هدوء ما قبل العاصفة.

لذلك فإن من أولى التحديات الماثلة أمام المجدّدين والمؤمنين بالفكر الإسلامي هو بحث موضوع الحزبية، وعلاقتها بالحاكمية، ودورها في البنيان السياسي الإسلامي، والهروب من استنساخ مقيت للتجربة الغربية في هذا المجال فنحن أمة مختلفة في فكرها وتراثها وأزماتها وغاياتها وقدراتها.

علينا تسليط الضوء على أن "الشعب" في الديموقراطية إما موالٍ للحكم، أو معارض له، أو مستخدم متبدّل بين الموالاة والمعارضة، أما في الإسلام فإن "الشعب" إما متفاعلٍ مع غاية الإسلام، وإما متبدّل منافق في انتمائه، وإما حرٌّ مستقلٌّ في خياره، فالآخر في الديموقراطية مستخدم ثانوي وغير هام، أما في الإسلام فالآخر مواطن له حقوق محفوظة.

والحقيقة أنّه ليس في تراثنا الإسلامي وأدلتنا الأصولية وحتى الفقهية، ما يدعم فكرة الديموقراطية باعتبارها تتوافق مع الإسلام، بل على العكس

تماماً من ذلك كما بيّنا في البند الأول من هذه الدراسة. لكن يمكن التوقف ولو سريعاً على ممارسات المسلمين تجاه فكرة الحاكمية والسلطة عبر التاريخ باعتبار أنّ التجربتين المعتبرتين المختصتين بالسنّة والشيعة تفتحان آفاقنا على طريقة التفكير السياسي القانوني والشرعي في هذه النقطة. وعليه فإنّ السلطة لدى السنة تكوّنت عبر التاريخ خارج "القيد المقدس" و"الحرم الإلهي" وباختيار شعبي واضح اختلفت أوجهه ومساحته، ولكن السمة الغالبة فيه أنه اعتمد على الأكثرية النسبية، وخرج عن فكرة الإجماع. فمن البيعة الأولى للخليفة أبي بكر الصديق النوعية والأقلوية ابتداء، ثم سريان التوافق عليه إلى استحسان وتفضيل "العهد الصدّيقي" بتسمية عمر بن الخطاب إلى "مجلس الأمناء الثمانية العمري"، إلى الشورى والبيعة على سُنّة الشيخين التي استقرّت لعثمان، ثم الشورى ثانية التي جاءت بعلي بن أبي طالب خليفة راشدياً رابعاً. ثم اختلفت أشكال اختيارات الشعوب لسلاطينها في التاريخ السني لتتأثر بالأعيان، والعائلات، والولاة، والقضاة، والمفكرين، والأعراف، والشعوبيين ما أنتج أنماطاً لا حصر لها من أشكال الدول والممالك وصولاً إلى الإمبراطورية العثمانية التركية.

أما المسار الشيعي السياسي فحكم بقاعدة أنّ السلطة لله يمثلها بشر محدّدون (الأئمة الاثنا عشر) المنصوص عليهم عيناً، والمعطاة اليهم السلطات جميعاً كسلالة وارثة لوظائف النبوة (على حدّ اعتقاد الإمامية). هذا الاعتقاد أورث الشيعة اصطدام الدولة مع فكرة التنوّع الاجتماعي داخل الكيان السياسي، وأحال فكرة الإصلاح فيه إلى فكرة تطهّرية غير تطورية تعاقدية، تراعي عاملي الزمن والسنن الاجتماعية. فالحاكمية لدى الشيعة منصوص عليها شرعاً، ومن الله تعالى ومخصوصة لأئمة محدّدين أما الشعب أو البشر عموماً فهم يدينون بذلك، أو يرفضون وفق منهج ابتلائي رباني.

بعد هذا الاستعراض المقارن لا بدّ من تساؤل جريء يجيب بنهاية هذه المقارنة عن مسألة في غاية الأهمية، تتعلق بأصول ومرجعيات النُّظُم السياسية التي ترعى الحاكمية والسلطة في الإسلام، ألا وهي ظاهرة تخلّي الإمام الحسن بن علي عن السلطة لمعاوية، فهي بطبيعة الحال ظاهرة بارزة وهامة في مسار الافتراق الحكمي بين الطائفتين عبر التاريخ. ونسأل: هل

تخلّى الإمام الحسن بن علي عن السلطة أم عن الحكم لمعاوية بن أبي سفيان؟ أم ماذا؟ وكيف يفعل ذلك؟ وبأي حق؟ وبأيّ اعتبار؟ هل فعلها كمعصوم أو كمجتهد إنسان؟ وكيف يمكن تقويم فعل الحسن؟ على أساس الغايات والإرادات أم النتائج؟ هل ساهمت خطوة الحسن في تقويض تجربة معاوية في الحكم أم ساعدت على تكريسها؟

من هنا نستنتج أنه: لو كانت السلطة ديناً لما تخلى عنها الحسن، ولو كانت الحاكمية نصاً لما تركه الإمام الحسن، ولو كانت البيعة مقصداً إلهياً لما تنازل عنها الحسن لمن لا يستحقها. وعلينا الجزم كحقيقة أنّ الحاكمية والسلطان والحكم عموماً هو عقد اجتماعي بشري حر يقوم على المصلحة، والرؤية السياسية، ويحتاج إلى مواصفات قيادية لرأسه تحمل سمات خلافة قادرة وتتضمن تفكيراً استراتيجياً، وفهماً للأعراف، والتقاليد، والأحكام، والدين، والسياسة، وعمقاً في الاجتماع الإنساني، ورؤية ثاقبة اجتهادية، ومعرفة أكيدة بأصول التطور والتواصل الحضاري.

لذلك وجب في سيدنا الإمام الحسن بن علي القول النبوي: "ابني هذا سيّد ولعل الله يصلح به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين".

ألا تتناقض الديموقراطية بما هي حاكمية مع حاكمية الله؟

في الحكم الإسلامي	في الديموقراطية	المعايير	
يستمد سلطته من الله/ حكم بشري ظني اجتهادي	يستمد سلطته من الشعب/ الحكم والقضاء باسم الشعب	القضاء	في نظام الحكم
يمثل الشعب وهو منهم ويحكم معهم بما يرضي الله	يمثل إرادة الشعب ويحكم بقانون محدّد	السلطان والحاكمية	
تراعى كحقيقة اجتماعية	تمثل مورداً معتبراً يستخدم في القانون الحكمي	الأعراف والتقاليد	
يسنّها أولو العلم وتطرأ عليها المراجعة باستمرار	يشرّعها ممثلو الأمة المنتخبون بالأكثرية	القوانين السارية	
تراعى فيه جوانب الحكم كافة	ليست موصوفة في المعطى الديموقراطي	السنن الاجتماعية	

في الديموقراطية: الإنسان يحكم الإنسان بقوة الغالبية المنتخبة مع عوامل تفوق أخرى.

في النظام الإسلامي: الإنسان يحكم برضى الشعب والمحكومين وباتباعه لحكم الله ورعايته لأحكامه وصيانته للمجتمع وفق أعرافه وتقاليده وبضمانة إقرار مبدأي الشورى والعدالة.

ما هي حدود حاكمية الشعب في ظل الحاكمية الالهية؟ إنّ تفاعل البشر مع القرآن العظيم "المقدس الأكبر" له وجهان مراد الله وفهم الإنسان لهذا المراد. ونحن نقرأ اللفظ القرآني بحرفه وصوته على مراد الله الذي يجري في أفهامنا النسبية، فنحوّله الى "قرآن مؤنسن خاص" نسبي الفهم. والأمر عينه يجري على الحاكمية باعتبارها: مجموعة متكاملة من الأحكام والقوانين والغايات والقيم مسجلة في القرآن الكريم والسنة النبوية والأثر الشريف وفي حركة التاريخ، يستلهم الإنسان منها ما يقع في فهمه فيحوّله إلى مادة

خاصة اجتهادية تشكّل ترجمة نسبية للفهم الإنساني وفق مقدّراته ليحقق التجربة الزمنية الساعية لتأكيد حاكمية الله على أرضه من قبل "خليفته" لتأدية رسالته إلى البشر التي تستكمل رسالة النبوة وربما "الإمامة" أو وظيفة "أولي العلم". لذلك لا يصحّ إطلاق تسمية حكم الله على حاكمية بشرية، بل هي مرحلة حكم "فلان" التي تستهدف الوصول إلى ما يرضي الله وتحقيق حكمه. من هنا، فإن حدود حاكمية الشعب في ظل الحاكمية الإلهية تمرّ كما قررها الدكتور حاكم المطيري في كتابه المثير للجدل "الحرية أو الطوفان" بالتالي:

* ضرورة الدولة للدين، وأنه لا دين بلا دولة
* ضرورة إقامة السلطة وأنه لا دولة بلا إمام
* ضرورة عقد البيعة، فلا إمامة بلا عقد
* أنه لا عقد بيعة إلا برضا الأمة واختيارها
* لا رضا بلا شورى بين المسلمين في أمر الإمامة
* أنه لا شورى بلا حرية
* أنّ الحاكمية والطاعة المطلقة لله ورسوله
* تحقيق مبدأي العدل والمساواة
* حماية الحقوق والحريات الإنسانية الفردية والجماعية وصيانتها
* وجود الجهاد في سبيل الله

الخلاصة:

1: لا حدود لسلطة الشعب في السعي لتأكيد هويته الثقافية والحضارية.

2: لا شكل محدّداً لنظام الحكم السياسي في الإسلام

3: النظام السياسي الإسلامي تحكمه مجموعة من القيم والغايات المطلقة.

4: أفعال الحاكمين في درب الحاكمية اجتهاد ظني على مراد الله وابتغاء رضاه.

5: ليس في الحاكمية مقدسات بل مجموعة من الأحكام يمكن أن تعطَّل أحياناً لقوة السنن الاجتماعية أو الأعراف أو القوة القاهرة.

6: الأصل في النظام السياسي الحكمي الإسلامي الشورى والعدالة.

7: محور اهتمام النظام السياسي الحكمي الإسلامي الإنسان والمجتمع.

8: الديموقراطية يمكن أن تكون مستخدماً انتقالياً مرحلياً في طريق الحكم الرشيد.

9: الديموقراطية لا تراعي النوع الإنساني بل تحاكي الكم على حساب النوع.

10: الصدارة في الديموقراطية لتأكيد التفوق السلطوي، والصراع جزء من ديناميتها.

11: لا يصح إطلاق تسمية حكم الله على حاكمية بشرية، بل هي مرحلة حكم "فلان" التي يستهدف الوصول إلى ما يرضي الله، وتحقيق حكمه في الأرض.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم
* السنة النبوية المطهرة.
* السيرة النبوية الشريفة.
* لسان العرب لابن منظور.
* دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية۔ المستشارية الثقافية الايرانية، ط1، 1985.
* أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، ط3، 2006.
* الدكتور حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2004.

* عامر أمين أرناؤوط، الخطاب الاسلامي المعاصر رؤية تجددية، دار أبحاث للترجمة، ط1، 2010.

* الدكتور عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، دار الطليعة، ط1، 1997.

* الدكتور نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4، 2000.

* الوصية الخالدة للإمام الخميني، مكتب وكلاء الامام الخميني، لبنان.

مفهوم المواطنة بين تبريرات الإسلاميين وفجوات الغربيين

أحمد مروان عكاري*

مقدمة

يتناول هذا البحث المختصَر مفهوم المواطنة وإشكالية التعاطي العملي معه سواء من قِبَل الإسلاميين أو الدول الغربية، والخلاصة أنّ الحديث عن مبدأ المواطنة هو على درجتين منفصلتين، ففي الدرجة الأولى، تبنّي مفهوم المواطنة كمبدأ فكري مثالي، أما الدرجة الثانية فعلى مستوى التطبيق الفعلي لمثالية فكرة المواطنة. ويعاني الإسلاميون من أزمة صراع فيما بينهم على إمكانية التبنّي القيمي لمبدأ المواطنة، فكلما حاول بعض رموزهم إيجاد مخارج أو تبريرات للتخلّي عن القيم التاريخية لسياسة الدولة الاسلامية نجد مفكّرين كثراً ومن أبناء كبرى الحركات يقفون معارضين ويجادلون بعدم إمكانية التبرير، لأنّ القيم الفقهية الأصولية الإسلامية تقضي بهذا التمييز كون الإسلام دين الحق يعلو ولا يُعلى عليه، وهو فرقان الحق والباطل، ومصدر عزّة الإنسان وسبيل الرفعة له في الحقوق والواجبات الخاصة. فيما يعاني الغربيون من تسلّط الرأسماليين على تطبيق مفهوم المواطنة لكونه يعيق امتيازاتهم الفعلية، وهو ما يقاومه الباحثون والنقابات العُمّالية والحركات الاجتماعية وعلماء الاجتماع ومنظمات حقوق الإنسان والأمم المتحدة لرفع هذا التمييز والوصول إلى التساوي الفعلي. فلا شك أنّ الغرب

* متخصّص في علوم التربية والتربية الاجتماعية من الجامعة التربوية في الدانمرك.

وبشهادة العارفين من أمثال زيغمونت باومان (Zygmunt Baumann)[1] وأنتوني غيدينز (Anthony Giddens)[2] وغيرهما لم يصل إلى مستوى المبدأ المثالي الحق لمفهوم المواطنة، وهناك مصالح تقف في وجه هذا التساوي التام، لدرجة جعلت بعض علماء الاجتماع أمثال بيير بورديو (P. Bourdieu)[3] يقول بأنّ الصراع هو أصل المجتمعات، وأنّ التمييز هو

---

(1) باومان من مواليد 19 تشرين الثاني (نوفمبر) 1925، وهو عالم اجتماع بولندي، أقام في انكلترا منذ عام 1971، وهو أستاذ علم الاجتماع في جامعة ليدز (وبروفسور متفرغ منذ 1990). اشتهر باومان بتحليلاته للروابط بين الحداثة والمحرقة، والنزعة الاستهلاكية ما بعد الحداثة. نُشر له 57 كتاباً ومقالات تزيد على المئة. حصل على الجائزة الأوروبية لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية في عام 1992 وجائزة ثيودور أدورنو من مدينة فرانكفورت في عام 1998، كما حصل في عام 2010 على جائزة للاتصالات والعلوم الإنسانية. أطلقت جامعة ليدز معهد بومان داخل مدرستها في علم الاجتماع والسياسة الاجتماعية على شرف بومان في سبتمبر (أيلول) عام 2010.

(2) أنتوني غيدنز، ولد في لندن في 18 كانون الثاني (يناير) 1938. عالم اجتماع إنكليزي معاصر، اشتهر لوضعه نظرية الهيكلة (Theory of structuration) سنة 1984، كما عُرف بنظرته الكلية إلى المجتمعات المعاصرة. تخرّج غيدنز من جامعة هل سنة 1959 متخصصاً في علمي النفس والاجتماع. حصل على درجة الماجستير من كلية لندن للاقتصاد، ثم دكتوراه الفلسفة من كلية الملك بكامبردج سنة 1961. يُعدّ غيدنز أحد أبرز علماء الاجتماع المعاصرين. نشر ما لا يقل عن 34 كتاباً (بمعدل كتاب واحد سنوياً تقريباً)، تُرجمت إلى ما لا يقل عن 29 لغة. اعتُبر المؤلف الأكثر مرجعية في العلوم الإنسانية بدرجة الخامس في العالم. طرح رؤية جديدة لعلم الاجتماع، وقام بتقديم فهم النظرية والمنهجية لهذا المجال، استناداً إلى إعادة تفسير الكلاسيكيات. مؤلفاته الرئيسية في تلك الحقبة "الرأسمالية" تشمل النظرية الاجتماعية الحديثة (1971) وقواعد جديدة لأسلوب علم الاجتماع (1976)، ودستور المجتمع (1984)، وتجديد الديموقراطية والاجتماعية (1998)، "نقد معاصر للمادية التاريخية" (2007). طموح جيدنز هو "إعادة صياغة النظرية الاجتماعية وإعادة النظر في فهمنا لتطور ومسار الحداثة". تولى غيدنز إدارة مدرسة لندن للاقتصاد ما بين عامي 1997 و2003، حيث هو الآن أستاذ متفرغ.

(3) عالم الاجتماع الفرنسي والفيلسوف بيير بورديو (1930–2002) أحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماع المعاصر، أحدث تأثيراً بالغاً في العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ منتصف الستينات من القرن العشرين. بدأ نجمه يبزغ بين =

أمر واقع بسبب إفراز مستمرّ للطبقات الاجتماعية لكن بأشكال جديدة.

نحن إذاً بين إشكالية المواطنة على صعيد التبنّي القيمي لها وإشكالية المواطنة على صعيد التطبيق المثالي الصحيح. وبين الإشكاليتين يقف الفريقان، الإسلامي والغربي، الأول يوجّه التهمة للغرب بعدم تطبيقه، ويحاول حلّ صراع داخلي في موقفه من مبدأ المواطنة أساساً، والثاني يوجّه التهمة للإسلاميين بأنهم يحملون قِيَماً مضادة فعلاً لمبدأ المواطنة، بينما يعاني هو داخلياً صراعاً حاداً بين مثالية المساواة الإنسانية التامة وصراع مصالح الرأسماليين على النفوذ والسلطة والامتيازات المضمَرة التي تنالها فئات صغيرة غنية وقوية دون بقية المواطنين.

فكرة المواطنة

إنّ كلمة مواطن تعبير لم يظهر إلا بعد الثورة الفرنسية سنة 1789م، أما قبلها فالناس مِلَل وشعوب وقبائل، ولكن في عصرنا الحاضر، ولكي يكون الإنسان صاحب صفة قانونية فلا بدّ أن ينتمي لمجتمعٍ ما تحكمه أنظمة على شكل دولة ذات حدود إقليمية ومفهوم واضح للمواطنة يميّز أفرادها عن غيرهم. وتقوم الدولة الوطنية هذه بمطالبة المواطن بواجبات مقابل ما تمنحه من حقوق من خلال مؤسسات أساسية ترعاها الدولة، ولا

= المتخصصين بعد إصداره كتاب الوَرَثة عام 1964 (مع جون-كلود پاسرون) وكتاب إعادة الإنتاج عام 1970، وخصوصاً بعد صدور كتابه التمييز/التميُّز عام 1979. وازدادت شهرته في آخر حياته بخروجه في مظاهرات ووقوفه مع فئات المُحتجِّين والمُضربين. اهتم بتناول أنماط السيطرة الاجتماعية بواسطة تحليل مادي للإنتاجات الثقافية يكفل إبراز آليات إعادة الإنتاج المتعلقة بالبنيات الاجتماعية. انتقد بورديو تغاضي الماركسية عن العوامل غير الاقتصادية، إذ إن الفاعلين المسيطرين، في نظره، بإمكانهم فرض منتجاتهم الثقافية (مثلاً ذوقهم الفني) أو الرمزية (مثلاً طريقة جلوسهم أو ضحكهم وما إلى ذلك). فللعنف الرمزي (أي قدرة المسيطرين على حجب تعسف هذه المنتجات الرمزية وبالتالي على إظهارها على أنها شرعية) دور أساسي في فكر بورديو. درس مثلا سكان الجزائر بما فيه علاقات الفلاحين بالمدينة والمدرسة والحراك الاجتماعي، فوجد أن التميز الثقافي واللغوي لفئة الأقوياء تؤدي بالمغلوب إلى أن يحتقر لغته ونفسه وأن يتوق إلى امتلاك لغة الغالِبين وغيرها من منتجاتهم الثقافية والرمزية، وهو ما أسماه "العنف الرمزي".

بدّ من انصهار المواطنين جميعاً بكل أديانهم ومذاهبهم ومِلَلهم ونِحَلهم وجذورهم العرقية في هذه الرابطة، وكذلك تنازلهم عن أية خصوصية تتعارض مع هذا الإطار[4]. ثم بحسب فلسفة هذه الدولة الأساسية وأيديولوجيتها السياسية الفعلية، تنعكس حقوق وواجبات المواطنين حسب انطباق معايير الاستحقاق التي تراها الدولة. ففي فلسفة القيصرية تُعطَى الأولوية لطبقة ما لانتسابها لفئة اجتماعية معينة (ككونه رومانياً جرمانياً مثلاً) وفي المَلَكية كذلك يتمايز المواطنون وفق النَّسب والولاء للسلطة الملكية الحاكمة (ككونه قريباً لأسرة الملك أو فارساً شجاعاً واضح الولاء)، وفي فلسفة الدولة الشيوعية تُلغى - نظرياً - كلّ امتيازات فارقة بين المواطنين (ويبقى التميّز على أساس القوة والنفوذ في السلطة على الأقل)، وفي الدولة الرأسمالية تُمنح الامتيازات الفعلية بحسب قدرة المرء على التفوق على الآخرين في المنافسة (مثلاً في مجال الإنتاج وكسب رأس المال أو السياسة وكسب الأصوات)، وفي مبادىء نُظُم الدولة الإسلامية يكون الامتياز الكامل أساساً لكلّ مسلم حر، ثم تلحق به في الامتياز فئات أخرى بحسب وضعها بحكم الشرع. واليوم يدور الحوار بين أصحاب مشروع الدولة الإسلامية عن مفهوم المواطنة بين متقبّل ورافض ومتقبّل بشروط وبين طارح لمفهوم آخر ومتمسّك بمفهوم التراث بإطلاق. من هنا تنكشف إشكالية "المواطنة" كإطار لقبول أو رفض الحقوق بحسب فلسفة سياسية معينة تقوم عليها الدولة تخضع لمقاييس النفع والضرر.

إذاً مفهوم المواطنة (citizenship) هو قالب منح الانتماء الوطني الذي يقوم بسبب النَّسَب (jus sanguinis) أو بسبب الأرض (jus soli) أو مزيج منهما. وتعتبر دراسة توماس مارشال (Marshall)[5] الكلاسيكية "المواطنة

(4) See: Peter Hamilton (ed.) (1994): Citizenship - Critical Concepts, Routledge, New York, volI: 136-147, vol II: 461 -482, and Torres, C.A (1998): Democracy, Education and multiculturalism: Dilemmas of Citizenship in a Global World, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.

(5) توماس همفري مارشال (1893-1981) عالم اجتماع بريطاني، أُشتهر أساساً بمقالاته، مثل مقال المواطنة والطبقة الاجتماعية.

والطبقة الاجتماعية" 1950م، هي الدافع لاعتبار المواطنة قالباً مناسباً لاحتواء أشكال الإلغاء والجَوْر الطبقي والاستغلال الاقتصادي والتمييز العنصري بين فئات المجتمع، إذ اعتبرت أنّ المساواة في المكانة والحقوق والواجبات هي سبيل الاستقرار والعدالة والإنتاج والوفرة في الدولة الوطنية الرأسمالية. فكون المُثُل التي تنادي بها المواطنة لم تتحقّق بشكل ملائم، وكون الحقوق المرتبطة بها أصبحت نفسها انطلاقاً لأشكال متنوعة من انعدام المساواة، فقد تساءل مارشال عما إذا كان تجاوز المساواة هو أمر متعمّد يقوم على خصوصيات الجنس والثقافة والعرق ويمنحها التفاضل. وأثارت دراسة مارشال انتقادات لكنها حرّكت أيضاً المفاهيم بقوة فأصدرت مواثيق الأمم المتحدة ما يتضمّن المطالبة العامة بالتساوي في الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية لكلّ أفراد الشعب في ظلّ الوطن الواحد، كما أعلنت الدول الوطنية في دساتيرها إلغاء الفوارق على أساس النَّسَب أو العِرْق أو الدِّين بين أفراد شعوبها عامة.

سنضع المجهر على فئتين تتنازعهما إشكالية مفهوم المواطنة، فكما هو واضح للقارئ من عنوان المقال هما فئة الإسلاميين الساعين لاستعادة هيمنة الإسلام على شؤون الحياة في عالم الشرق الأدنى والأوسط وشمالي إفريقيا وجزر جنوبي شرق آسيا، وفئة القائمين على الدول الغربية الرائدة اليوم في مجال التجربة الديموقراطية التي تراها مثالا للأُخوّة والحرية والمساوة، رغم ما فيها من تجاوزات نابعة من غلبة القوة الرأسمالية شبه المطلقة على البلاد.

الغرب بين مثالية المواطنة وواقعية الامتيازات

إنّ المناداة بفكرة لا يعني بالضرورة النجاح في تطبيقها، فقد بقيت الدول الرائدة في الغرب تعاني من إشكالات العنصرية والتمييز وانعدام التساوي في الحقوق داخل مجتمعاتها رغم إعلانها عن التساوي في الحقوق والواجبات العامة لجميع أفراد الوطن منذ مائتي سنة، فظلّت العنصرية، وظلّ التمييز القانوني قائماً بشكل مضمر في السلوكيات العامة كما رأيناها في معاناة فئات أهل الأصول الإفريقية في الولايات المتحدة، ومعاناة مهاجري

الهند بمنع الامتيازات البريطانية عنهم، وكما رأيناها في معاناة المهاجرين في دول أوروبا الغربية حيث كانت الفرص الحقيقية لدخول سوق العمل ونيل الامتيازات في الوظائف العليا ودخول رتب عالية في الجيش والدولة غير ممكنة فعلياً رغم عدم مشروعية هذا السلوك وفقاً للقانون العام وحظر مواثيق الأمم المتحدة له. من هنا كتب عالم الاجتماع الشهير تالكوت بارسونس (Talcott Parsons)[6] عن مشكلة المواطنين من الدرجة الثانية ليعبّر عن الفجوة بين مثالية فكرة المواطنة والتطبيق الفعلي لها من قبل الولايات المتحدة التي تبنّتها[7]. إنما يبقى أنّ الدول الغربية تبنّت مفهوم المساواة لجميع المواطنين على المستوى الفلسفي النظري، وتعمل من داخلها على الرقابة والإشراف المستمر على التجاوزات الفعلية، كما تفعل منظمة رقابة العنصرية في الاتحاد الأوروبي[8]. ويبقى النقاش قائماً عن إمكانية الالتزام الفعلي بمتطلّبات المساواة في الحقوق والواجبات خصوصاً تجاه الأقليات العرقية والدينية المتزايدة عدداً وقوة وتجذّراً مع الأخذ بعين الاعتبار هيمنة الرؤية المادية الإلحادية والرؤية المسيحية على العرقيات الأصيلة للمجتمعات الغربية، والتي تشكّل مزيجاً يُطلَق عليه "الأغلبية العرقية والثقافية والدينية" في وجه ما يسمى بـ"الأقلية العرقية والثقافية والدينية".

وتُعتبَر دول اسكندنافيا والشمال (الدانمرك، السويد، النرويج، فنلندا وأيسلاندا) هي أفضل نموذج للقدرة الفعلية على احتواء مفهوم المواطنة وترجمته إلى سلوك فعلي بين مواطنيها، وهي مع ذلك لا تزال تعاني من إشكاليات فارق الثقافة والدين والطبقة الاجتماعية العامة في المساواة الفعلية في المواطنة، وتصدر باستمرار دراسات متعدّدة من مراكز البحوث

(6) تالكوت بارسونز (1902-1979) عالم الاجتماع الأمريكي من جامعة هارفارد (1927-1973). وضع بارسونز نظرية عامة لدراسة المجتمع وأسماها نظرية الحركة أو النشاط.

(7) Parsons, Talcott (1994): Full Citizenship for the Negro American: A sociological Problem i Daedalus,1965, vol. 94 pp.1009-1054.

(8) Council of Europe's Commission against Rascisme and Intolerance, (ECRI) (2006): www.coe.int/ecri

الاجتماعية مثل (Danish Sociological Institute SFI) تسلّط الضوء على قضية إقصاء فئات المهاجرين أو تكتب عن مشكلة موانع الفقر النسبي من الوصول للحقوق، أو تبحث في ضعف تأثير فئات اجتماعية أو سياسية معينة في التغيير السياسي، أو في قدرة الطبقة الدنيا في التحصيل الدراسي ومعاناة أفرادها من انعدام الحراك الاجتماعي التصاعدي في دائرة يصعب عليهم الخروج منها لأجيال تتوالى، أي إنهم يصفون ويحلّلون ويقيّمون باستمرار حالة المواطنة الفعلية مقارنة بالحقوق التي تفرضها للشخص[9].

وفي محاولة مستمرة لبحث الحلول الاجتماعية برز يورغن هابرماس (J. Habermas)[10] كأكبر ثلاث علماء اجتماع معاصرين يتحدثون عن هذه التحديات، فيقول باومان مثلاً بأنّ الأغلبية المتجانسة من المواطنين في المجتمع لا يمكن أن تقبل بمعاملة الأقلية على قدم المساواة الفعلية إلا بشرط ميلهم لثقافة وقيم مجتمع الأغلبية، ومن هنا فإنّ الأقلية في حال عدم تجاوبها ستنسحب في كانتونات أو تعيش في حالة صراع دائم مع الواقع[11]. وتكلم هابرماس عن كون المواطنة تتطلّب الحديث عن الهيمنة

(9) Brian S. Turner og Peter Hamilton (ed.) (1994): Citizenship - Critical Concepts, Routledge, New York, vol I: 199-226.

(10) يورغن هابرماس، وُلد في 18 حزيران (يونيو) 1929. هو عالم الاجتماع الألماني والفيلسوف في تقليد النظرية النقدية والواقعية. يركز عمله على أسس النظرية الاجتماعية ونظرية المعرفة، وتحليل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والديموقراطية وسيادة القانون. اعتبرته استطلاعات الرأي العالمية واحداً من كبار المفكرين في وقتنا الحاضر، ومن بين المفكرين المائة الأفضل لعام 2012. تجدر الإشارة الى حوار له جرى مع الكاردينال جوزيف راتزينغر (البابا السابق بنديكتوس السادس عشر) في أوائل عام 2007، نشرته الصحافة، وفي هذه المناقشة جرى تحول واضح لهابرماس لجهة إعادة التفكير في الدور العام للدين. من هذا المنظور تطور موقفه تجاه دور الدين في المجتمع وقادته إلى بعض الأسئلة الصعبة، وبدأ هابرماس يتحدث الآن عن ظهور "مجتمعات ما بعد العلمانية"، ويؤكد أن التسامح هو طريق ذو اتجاهين: الناس بحاجة إلى علمانية تتسامح مع دور رجال الدين في الساحة العامة، والعكس بالعكس.

(11) Baumann, Zygmunt (2000): Globalization, the human consequences, Hans Reitzels Forlag.

الثقافية لفئة مجتمعية ما، وأثره في تحصيل الحقوق، ثم دور الدولة في تعزيز فرص الأقليات في الانتماء للوطن على قدم المساواة بفتح فرص كبيرة لهم في مجال تلقي التعليم والثقافة اللازمة لتحصيل فرص العمل الجيدة، وبضمانة الرقابة العامة على دور الأغلبية تجاه الأقلية وضمانة عدم التمييز العنصري باجتناب تعيين أبناء الأقليات مثلاً[12]. أما غيدينز فرأى أنّ العولمة أنتجت فئات اجتماعية ذات قيم متنوعة "ثقافة فرعية"، وعلى الإطار الديموقراطي العام إيجاد حلول لصهرها، ورأى أنّ غلبة الفردية من ظواهر العصر الحالي، ولا بدّ له من تكتلات اجتماعية وسياسية واعية لتواجه الحرمان من الحقوق.

وتركّز الدراسات الاسكندنافية على تطبيق مفهوم المواطنة من خلال عملية الاندماج الاجتماعي على الأصعدة الثلاثة: الدمج الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. وتتم عملية الدمج عبر الاعتراف بالمواطنة والتواصل الفعّال واحترام الخلفية التي يحملها أبناء الأقليات كرافد إيجابي. وفي موضوع القيم والمواطنة، على السياسة الإفادة من قيم الليبرالية لحفظ حرية الأفراد وحقوق الأقليات، ومن قيم المحافظين للتماسك الاجتماعي والانتماء والاستقرار، ومن قيم الديموقراطية الاشتراكية لضمان قوة الإرادة الشعبية والتضامن والاحترام الجذري لحقوق الإنسان.

نرى من هذا أنّ إشكاليات المواطنة عديدة ولكن يطرح لها حلول عملية في ظلّ الوطن الواحد، وإسكندافيا كانت وما زالت رائدة في مجال التطبيق العملي لهذه المفاهيم لكونها لم تقصر نفسها على أيديولوجيا واحدة، بل رأت الإفادة من قيم متعدّدة المشارب[13].

(12) Habermas, Jürgen (2006, 11 November), Europe needs to expand its horizons. Information, Essay pp.20-21.

(13) Jurgensen, T.B. (ed.) (2003): On the trail of a public identity - values in the state, counties and municipalities, (Power Study - book series), Aarhus University Press.

الإسلاميون بين التبرير الدعائي والتضاد الداخلي

أما الحال بالنسبة لأصحاب المشروع الاسلامي، فإنهم في حين ينتقدون الفجوات الواضحة والتصرفات العوجاء للرأسمالية الغربية في تطبيقها الفعلي لمُثُل الحرية والإخاء والمساواة، قد وُضعوا اليوم على المحك فيما يخص نظرتهم بشأن المواطنة وبالتالي إمكانية تحقيقهم لعدالة ومساواة أفضل مما نراها اليوم[14].

"هل بالإمكان أحسن مما كان؟" أم أنّ "الدنيا لم تر مخلّصها بعد؟" جملتان تلخّصان جوهر السجال الدائر اليوم في الكتب والصحف والبث المباشر بين التيار الإسلامي والتيار الليبرالي حيث يحاول كلّ منهما أن يقنع الآخر أو الجمهور بأن رأيه هو الأصوب.

وفي ظلّ ثورة التكنولوجيا المعلوماتية، والعولمة التي جعلت الدنيا قرية تواصلية صغيرة، فقد بات كلّ شيء مكشوفاً للمتتبّعين في العالم بأسره، فوُضعت التجاوزات الغربية القديمة والحديثة لمُثُل المساواة في المواطنة على المحك (مشاكل العنصرية والتمييز الطبقي والاستغلال الرأسمالي الخ) كما وُضعت تصوّرات الإسلاميين لمشروعهم على المحك، ويحاول المنافحون عن المشروع الغربي من مبدأ "أنه ليس بالإمكان أفضل مما كان" إبراز إشكالات المواطنة عند خصومهم الإسلاميين على العلن ليتحدّوهم بها نظرياً وتطبيقياً، ثم وباستلام الإسلاميين السلطة في أكثر من دولة اليوم وفي الماضي (تجربة السعودية وباكستان والسودان وإيران وأخيراً مصر وتونس وربما قريباً سوريا واليمن) يرى منتقدوهم أنّ مشاكلهم ستبرز تطبيقياً على أرض الواقع. قد ظلّ الإسلاميون لمدة مائة سنة يحاولون إقناع الناس بأنّ الحلّ معهم، وحين وُضعوا على المحك برزت إشكالات عديدة عندهم في التأطير والتطبيق، منها مفهوم المواطنة، كيفية كتابتها دستورياً[15]، والطريقة

(14) انظر على سبيل المثال: يوسف القرضاوي، "إشكالية الوطن والوطنية والمواطنة"، 2012، موقع إسلام أون لاين.

(15) سامح فوزي، "المواطنة في الدساتير الإسلامية أطروحات وإشكاليات"، دراسة

التي سيطبّق فيها الإسلاميون حقوق المساواة الاجتماعية والسياسية والمدنية.

وتبرز اليوم فئة الإسلاميين المندفعين في تبرير إمكانية تبنّي مفهوم المواطنة دون تمييز(16)، وهؤلاء لن يستطيعوا تطبيق مفهوم المواطنة وفقاً لمبدئه المثالي القاضي بتساوي الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية بين كافة المنتمين للوطن المحدّد دون تمييز وإلا يقعون في الإخلال بجانب عَقَدي وفقهي وأصولي أساسي في فكرهم المستوحى من الإسلام، ويؤيد الليبراليون والمتتبّعون هذه المقولة.

ومن أبرز الإشكالات التي تُطرح بصدد معالجة مفهوم المواطنة بمعناه المثالي القائل بالمساواة التامة بين أفراد الوطن الواحد في الحقوق والواجبات العامة المدنية والسياسية والاجتماعية على سواء أنّ الفقه الإسلامي والدستور الإسلامي والتاريخ الاسلامي الغزير يحمل نماذج لأحكام وتطبيقات مغايرة لهذا المبدأ. خذ مثلاً:

– نظام أهل الذمة، أي أهل الأديان الأخرى السماوية كدرجة ثانية في المجتمع يُمنعون من عدة أمور علانية بحسب الفقه الاسلامي التطبيقي لدولة الخلافة المسلمة، (ليس هنا الحديث عن كون هذه التصورات والتطبيقات مبرّرة وصحيحة دينياً وشرعياً أم لا، إنما عن كيفية إيجاد الإسلاميين تبريرات لها للتوافق مع مفهوم المواطنة المطروح في فلسفة المجتمع الغربي).

– الجزية لليهود والنصارى والذي هو تمييز إيجابي لهم بإعفائهم من الخدمة والدفاع عن الوطن وإعفائهم من زكوات الأموال، فلا يصحّ هذا بعمومه في مبدأ المساواة في المواطنة.

قدّمت في مؤتمر نحو خطاب إسلامي ديموقراطي مدني، (دسترة قيم الاسلام وفلسفته للحكم) الذي عقد في 1-2 أيلول (سبتمبر)، 2007.

(16) See: Ramadan, T. (2002): To be a European Muslim, Islamic Sources in the European context, Hojbjerg: publisher Hovedland.

– عدم الاعتراف بغير أهل الكتاب (يهود، نصارى، وبعض فئات صغيرة أخرى) في الوطن الإسلامي، فماذا عن الهندوس والمجوس والطبيعيين المشركين وغيرهم من فئات؟ هل لها حقوق المواطنة كاملة أم لا؟ (ومرة أخرى ليس هنا الحديث عن سبب عدم الاعتراف بهؤلاء فلا شك أنّ المنظور الإسلامي له ما يبني عليه حجته في هذا، لكن كون الحجة أيا كانت هي متناقضة مع مفهوم المواطنة العامة التي تمنح الحقوق والواجبات على سبيل المساواة).

– نظام العبيد والعجم وأساس التمييز الطبقي بالانتماء لقريش أو للعشيرة الحاكمة (الأموية مثلاً) أو آل البيت، (وليس هنا الحديث عن المقارنة بتجاوزات الغرب وعنصريته وممارساته المخالفة لمبدأ المواطنة الذي ينادي به، ولكن عن الموقف الإسلامي الداخلي من هذه الأصناف وكيفية تبرير تناقضها مع مبدأ المواطنة).

– نظام منع الزكاة لغير المسلمين ونظام منع القضاء قبول شهادة كافر أو امرأة منفردة.

– نظام حقوق المرأة وواجباتها العامة والخاصة في المجتمع وفي الأسرة.

– نظام الولايات العامة وعدم السماح للمرأة أو غير المسلم بتولي القضاء العام أو الوزارة أو الرئاسة.

– وضع ضوابط في مجال حرية المعتقد ومنها حق التجمع والتظاهر والدعاية والنشر والإعلان عن الرأي خصوصاً إذا كان مناقضاً لدين الدولة وبالتالي عدم تساوي المواطنين كافة في حقوق المواطنة.

– اعتبار فئات المخنثين جنسياً والسبايا وملك اليمين مجموعات لها فقه خاص لا تنال كافة حقوقها كالشهادة والبيع والشراء وغيرها.

– كيف يمكن أن تجتمع هذه الأحكام مع مفهوم المواطنة الذي يطرحه الفكر الغربي في ظلّ الدولة الإسلامية؟

– كيف يحلّ الإسلاميون إشكال الإعلان العام عن التمييز على أساس

فروق القِيَم بدون التهرّب السافر من تراث ثابت في عمومه أو بتبنّي ما يخالف عقيدتهم وشريعتهم؟

وأنقل هنا ما لخّصه ببراعة محمد زاهد جول[17] حيث يقول:

"اتجه المفكرون الإسلاميون المتأخرون إلى التأكيد على اعتبار المجتمع الإسلامي هو قاعدة الولاء وأساس العمل السياسي، فالمودودي وسيد قطب رفضا الحلول الوسطية وأكّدا على ضرورة اقتصار المجتمع على المسلمين، وطبقاً لهذه الرؤية لا توجد مشكلة مواطنة لغير المسلمين، لأن الدولة هنا تنشأ من قبل المسلمين ولأجلهم فقط، أما بالنسبة لغير المسلمين فبإمكانهم العيش كأقليات تحميها الدولة، وعلى الرغم من قبول حسن البنّا لأصول الدولة القومية الحديثة والنظام البرلماني، فإنه لم يتبلور موقف محدّد لجماعة الإخوان المسلمين بخصوص مسألة المواطنة، وإن كنا نشهد في الآونة الأخيرة قبولاً تاماً لمفهوم المواطنة تمّت استعارته من مؤسّسي الخطاب الإسلامي الجديد الذين هم خارج إطار الجماعة، فقد بدأت المواقف الإسلامية بالتطور نحو قبول المواطنة الكاملة لغير المسلمين.

ويُعتَبر الدكتور فتحي عثمان من أوائل المفكرين الذين أعادوا النظر في المفهوم من خلال التأكيد على ضرورة التسامي فوق التصنيفات والطبقات القديمة التي يشير إليها مصطلح "أهل الذمة"، وقبولهم كمواطنين يتمتعون بجميع الحقوق على أساس إقرار نوع من التبادلية والتعاون الدولي الذي تفرضه العولمة في هذا المجال، وقدّم عدد من المفكرين الإسلاميين مقاربات مماثلة كفهمي هويدي، وطارق البشري، ومحمد سليم العوا، وأحمد كمال أبو المجد، وراشد الغنوشي، وطه جابر العلواني.

فيرى هويدي ضرورة تجاوز الصيغ والمفاهيم التقليدية بسبب التطورات الحديثة بالاعتماد على المبادئ الأساسية للقرآن والسنة، كما طوَّر

(17) محمد زاهد جول (كاتب وباحث إسلامي تركي)، ورقة مقدمة إلى ندوة "تطور العلوم الفقهية في عُمان- الفقه الإسلامي في عالم متغير" خلال الفترة من 9-13/4/2011م، (www.omandaily.om/node/49794).

الدكتور العوا أطروحة تعتمد على التضادّ بين ما أسماه "شرعية الفتح" و"شرعية التحرير"؛ فالدولة الإسلامية الحديثة ظهرت إلى الوجود نتيجة صراع التحرير الذي ساهم فيه غير المسلمين بصورة مساوية للمسلمين، ولذلك فهم يستحقون حقوقاً كاملة كمواطنين، فالصيغ السابقة لم تعد قابلة للتطبيق.

أما الغنوشي فيرى أنّ غير المسلمين قد يصبحون مواطنين في حالة قبولهم بشرعية الدولة الإسلامية إلا أنهم لا يتسلّمون مناصب رئيسية في الدولة، فيما ينطلق طارق البشري من التمييز الذي أقامه الماوردي بين منصبي "وزير التفويض" و"وزير التنفيذ" ويرى أنّ الدولة الديموقراطية الحديثة لا تتوفر على منصب، وحتى رئيس الدولة لا يملك سلطة مطلقة، ولذلك لا بدّ أن تكون جميع المناصب في الدولة الإسلامية الحديثة متاحة للمواطنين غير المسلمين.

ويمكن القول إنّ المساهمة الأبرز في توسيع مفهوم المواطنة إسلامياً جاء بها المفكر والفيلسوف المغربي البارز الأستاذ طه عبد الرحمن، كما ذكر الدكتور حسين رحّال أنّ الشيخ محمد مهدي شمس الدِّين انتقل من حالة التقليد الفقهي إلى مرحلة صار فيها يتبنّى العودة إلى معطيات تاريخية إسلامية كانت مغيّبة في السابق، ولم يكن يعيرها الشيخ شمس الدين والخطاب الإسلامي التقليدي للحركات الإسلامية السنية والشيعية أيّ اهتمام فعلي، ومن هذه المعطيات "صحيفة المدينة" أو ما عُرف بالميثاق الذي عقده الرسول محمد ﷺ مع مختلف مكوّنات المدينة المنورة من قبائل عربية، ويهودية، ومسلمين مهاجرين إليها من مكة المكرمة. ونقل رحّال عن شمس الدين أنّ الأهم في "عهدة" المدينة المنورة أنها تقرّ بإقامة مجتمع تعاقدي بين مسلمين وغير مسلمين ضمن أطر عامة متفق عليها في التعايش، وفي الدفاع، وفي احترام الخصوصيات، إلى أن وصل بفكره لمرحلة التقبّل شبه الكامل لمفهوم المواطنة المثالي، ووجد له تبريرات بالتوازي مع تلك التي يطرحها مفكّرو أهل السنة. وبحسب رحّال، يقدّم الشيخ شمس الدّين إجابة من خارج التفكير الاسلامي التقليدي، مكرّساً قبول النموذج الغربي بقالب

إسلامي فضفاض عبر القول: "أريد مجتمعاً مدنياً، ودولة مدنية بلا دين. (مكوّناً) من مسلمين مخلصين ومسيحيين (...) ". أنا أقول يوجد مجتمع سياسي واحد، ويوجد مجتمع أهلي متنوّع. يعني اللبناني، أو المصري لديه دينان: دين الله الذي هو دين مسلم أو مسيحي، ودينه السياسي الذي هو وطنه "[18].

إذاً هذا توجّه قوي وحاضر ويتمدّد، ومع هذا يرى فريق كبير من مفكّري ومنظّري الحركات الاسلامية أنّ الاسلاميين وهم يحملون الفكر المتمحور حول حمل الحق المطلق المنزل في القرآن لن يتمكنوا من النزول إلى مستوى قبول التساوي في مفهوم المواطنة مع كافة العقائد والقِيَم والمِلَل والأيديولوجيات في ظلّ الوطن الواحد مهما صغر أم كبر، لكونهم حَمَلة حق يرونه فاصلاً بين الحق والباطل والجنة والنار، فكيف يكونون هم – أصحاب عقيدة الاستعلاء – والأحزاب والأفكار السياسية الدنيوية الباطلة سواء؟ كيف سيقبل من يحمل دين الله في الأرض أن يجعل تطبيق حكمه عرضة لانتخاب قد يفوز فيه مناوئون للدين؟ هذا الفكر تجده بوضوح في الحركة الإسلامية السلفية، وفي مبادىء الإخوان المسلمين وطائفة من منظّريهم القدامى، وعند حزب التحرير ثم تبلور في حركة القاعدة الجهادية متبنّية فكر سيّد قطب عن الحاكمية والاستعلاء.

ففي مبادئ الحركة السلفية أنّ العقيدة الإسلامية لا يجوز أن تصير ساحة للتصويت والقبول أو الردّ من قِبَل المجتمع المسلم، وأنّ دور الدولة هو في رعاية الحق الإلهي بحماية العقيدة وجعل مفاهيمها سائدة فوق الجميع، وهذا لا محالة سيجعل فكرة المساواة في المواطنة غير ممكنة. وبحسب قراءة الدكتور عبدالله النفيسي لمؤسس الإخوان المسلمين الأستاذ حسن البنّا أنه رأى عدم صلاحية التعدّدية الحزبية، ولا إمكانية تنافس الأحزاب على السلطة التشريعية[19]، كما أنّ حركة الإخوان حاملة لفكرة

(18) انظر: حسين رحال: المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، الشيخ محمد مهدي مهدي شمس الدين نموذجاً، دار المعارف.

(19) انظر: عبدالله النفيسي، الحركات الإسلامية ثغرات في الطريق، دار النفائس، 1992.

الرفض للتساوي المطلق في حدود الدولة المدنية، وهو ما حمله بقوة ووضوح كبير المفكّر سيّد قطب وتبنّاه ما بات يعرف بفكر القاعدة الجهادي. والإخوان المسلمون ربما يعبّرون اليوم عن موقف متوافق للمواطنة، لكنهم عند المساءلة الفعلية لمبادىء الفكر الإسلامي الذي أسّسه حسن البنّا سيقعون في تناقضات عديدة في مجال التطبيق. أما حزب التحرير فكلامه واضح تماماً في رفضه لغير الخلافة الإسلامية سيّداً عاماً على المجتمع المسلم، لا يساوم ولا ينازع سلطانه إلا من قبل أفراد ملة المسلمين الصالحين للاستخلاف في الأرض.

فالصراع الفكري على الإسلام والخطاب العام باسمه حقيقة واقعة وموضوع المواطنة إنما هو أنموذج قوي لها.

واقرأ مقال طه جابر العلواني [20] لتدرك المعاناة التي تعيشها التيارات الإسلامية في تفسير مفهوم المواطنة، حيث ينتقد العلواني في شرح طويل تصرّفها، فيقول في موضوع المواطنة تحديداً، بأنّ الفكر الإسلامي يحاول تقبّل المفهوم، ثم قياسه على مصطلحات المسلمين الفقهية كالجزية مثلاً. ثم هناك منهم من يطرح التخلّي عن المفهوم وتبنّي مفهوم جديد، ومن يطرح فكرة إعادة فلسفة المفهوم ليصير قابلاً للتطبيق حسب مبادىء الفقه مبرّرين ضرورة تغيير بعض مصطلحات الفقه كالجزية وغيرها!... ثم يستنتج منتقداً: "ونجد المهمومين بهموم العمل السياسي بمرجعية إسلامية في موقف دفاع دائم وانسحابات وتراجعات؛ فمرّة ينفون، أو يؤوّلون، ومرّة ينادون بتجميد الحدود الشرعية، وأخرى وثالثة ورابعة". ويتابع حديثه الطويل لتأطير الإشكال فيما يسميه "إطاره الصحيح" ليستنتج أخيراً ما يُفهم منه عدم إمكانية قبول المواطنة بشكلها المقدّم: "فليس للأكثرية الحق في أن تمحو شخصية الأقلية أو أن تزيل مزاياها وتذيب خصائصها. وفي الوقت نفسه ليس للأقلية أن تعمل على إثبات خصوصياتها من خلال الانتقاص من حقوق الأكثرية أو تدمير خصائصها أو استنكار تمتّعها بخصوصياتها ومزاياها".

---

(20) طه جابر علواني، الإسلاميون بين الدعوة والدولة، 2011، (www.alwani.net/articles_view.php?id=116).

وهذا التوضيح يبيّن مدى صعوبة أن يتفق مبدأ الإسلام مع مبدأ المواطنة كما تتبنّاه الدول الغربية اليوم على صعيد الفلسفة والفكر حتى مع المحاولين لإنشاء مقاربة مع الفكر الديموقراطي الغربي[21].

وإزاء هذا، يصعب تأطير فهم الحركات الاسلامية للمواطنة وفقاً للمفهوم المثالي القائل بتساوي الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقضائية، ويصعب كذلك تمييز تأويلات تمثّل الفكر الديني الإسلامي على أنها هي الصحيحة أو الأصح في ظل التأويلات الواسعة الحاصلة.

وبناء على ما سبق، فإن المستقبل التطبيقي للخطاب الإسلامي العام شائك ومتعرج ويتصارع عليه تيارات وأفكار أقل ما يقال فيها إنها لن تسكت على تصرفات بعضها الآخر إن صار في السلطة وحاول ممارسة رأيه، وهذا ما عبّر عنه طه جابر العلواني متأوّهاً من حالة التفسيرات الكثيرة لكل شيء ومدلّلاً بالتالي على صعوبة فهم ما يسمى بطروحات الدولة الإسلامية المؤصلة: "أخيراً فإننا نشكو من تصدّع هائل في حياتنا الفكرية والثقافية وتشتُّت في رؤانا الحضارية وحرب فكرية بين فصائل الحداثة والعلمنة والدهرية وبين فصائل التراث والمحافظة والأصالة. والأمّة – إذا كان من الجائز أن نقول إنّ هناك أمّة – ليست بحاجة إلى الانحياز لهذا الفصيل من أبنائها أو ذاك، أو تراجع هذا الفصيل عن بعض ما يدعو إليه أو ذاك لتحقيق موازنات سياسية آنيّة، بل هي بحاجة إلى إدراك ذاتها المتميزة، وتحديد إطارها المرجعي الذي تستمدّ منه كلّ فصائلها أصولها الفكرية وشرعيتها ومعايير التحكّم لديها، وكيفية تحديد الخطأ والصواب، والصالح والضارّ لدى الجميع، فقد تتفق سائر فصائل الأمة سياسياً على ضرورة "الحرية" و"الديموقراطية" و"النهضة" و"المواطنة" وغيرها، ثم تختلف حول التصوّرات التي تستدعيها هذه المفاهيم والوسائل والأدوات".

(21) للتوسع يمكن الرجوع إلى حوار مع عبد الوهاب الأفندي حول إشكالية الأمة والوطن في الفكر الإسلامي، الجمعة، 30 نيسان (أبريل) 2010 عبد الحي شاهين، (www.raya.com/home/.../efe60396-de91-4cf7-8f04-fcd837344022).

وبعد هذا العرض يجول في الذهن سؤال يحقّ طرحه: هل سيتخلّى الإسلاميون عن التصوّرات القائمة ليتبنّى مجملهم التصوّرات الجديدة؟ أم سيبقى معظمهم أوفياء لقِيَمهم وتراثهم وتصوّراتهم فيعلنوا مبادئهم عن الخلافة الإسلامية صريحة دون مواربة ولا تبرير بأنها تعطي حق المواطنة للناس جميعاً في قضايا الحياة الأساسية، ولكن تعطي الامتياز الأساسي للمسلم في حقوق مخصّصة، وتضمن بشكل جزئي حقوق فريق مهم من الأقليات وتمنع بشكل كلي وجود فئة من الأقليات وتحرمهم من حقوق المواطنة؟

أعلام

الشيخ تقي الدين النبهاني فكراً وكفاحاً

بكر سالم الخوالدة*

تمهيد

إنّ نهضة الأمم مرتبطة بالمبادئ التي تعيش على أساسها، وإذا ما أحسنت أمّة فهم مبدئها، وأحسنت تطبيقه وأجادت مخاطبة العالم به ونشر رسالته، فإنّ الأمّة تلك تسلك معارج الرقيّ، وتبلغ ذرى المجد، وبقدْر ما يبقى المبدأ حياً في ذهن الأمّة، مجسَّداً في حياتها، محمولاً كرسالة إلى البشر كافة، بقدْر ما يطول عُمر الأمّة الذهبي، فإذا ما أساءت فهم مبدئها، أو أساءت تطبيقه، أو اهتزّت ثقة الأمّة بالمبدأ أو بصدق معالجاته المنبثقة عنه فإنّ الجيوش المتحفّزة للفتح، والساهرة على حماية الثغور لا تلبث أن تتقهقر، والانحطاط سيبدأ تدريجياً بالظهور على الأمّة، وقد تهوي إلى درك الانحطاط، ومن الأمم من يتعرّض إلى خطر الفناء والدمار. عندها تصبح الأمّة نهباً للدول، وصيداً سهلاً لكلّ طامع، ومعبَراً لخيول المغامرين، ومسرحاً لتجارب الأسلحة، وسوقاً لمنتجات مصانع أعدائها، فتعيش ليلاً حالك الظلمة، لا تنفكّ تتجرّع حسرة النكبة حتى تُرزأ بنكبة أخرى أكبر منها فتُنسيها التي قَبلها. عندما تصل أمّة إلى مثل هذا الوضع، تصبح مخاطبتها بالفكر، وعلاجها به، عملية معقدة، لأنها تصبح بحاجة إلى ثورة فكرية تعيد لها بناء الأسس التي تُبنى الأمّة عليها تفكيرها، ويصبح كل شيء لدى الأمّة

---

* كاتب إسلامي.

من أعراف ومفاهيم ومقاييس وقِيَم بحاجة إلى أن يعاد قياسه من جديد ليُبنى على القواعد الفكرية الصحيحة.

وإنّ الأمّة –هي في مثل هذا الوضع الخطير– لا تُعدَم المخلصين من أبنائها ممن يتوفر لديهم الحس المُرهَف وإرادة التغيير، يحاولون إعادة هيبتها وإعادتها إلى مركزها الذي كانت عليه، إلاّ أنّ هؤلاء المخلصين سيصطدمون بظاهرة الانحطاط الفكري الرهيب الذي آلت إليه أمّتهم، وسيصطدمون بالحال الذي آلت إليه الأمّة من عدم وضوح المبدأ، وعدم وضوح طريقته، وعدم استعداد الأمّة لسماع الفكر، وعدم ثقتها بقدرة الفكرة على التغيير، فلا يجد أكثر المخلصين إلاّ انتهاج طريقة الإصلاح الجزئي، وتخفيف آثار الفساد، والقيام بأعمال من شأنها أن تجد صدى وقبولاً لدى الناس، فيمارسون ما من شأنه أن يُحدث صوتاً أو فرقعة، ظناً منهم أنّ ذلك يجمع الناس وراءهم، وأنّ مثل هذا النهج الإصلاحي الجزئي من شأنه أن يجعل النتائج ملموسة وواقعية. وهكذا يُفرِغون مخزون حماسهم، ويتحرّكون حركة الديك المذبوح. وهكذا تزداد عُقَد المجتمع، وتتعقّد مشاكل الأمّة، وتتوالى الإحباطات تلو الإحباطات، لأن الأمّة في كل مرة تعلِّق الآمال العريضة على مُصلح أو قائد، وإذ بالأمور تسير بها من سيئ إلى أسوأ.

في مثل هذا الليل الحالك، تصبح الحاجة ماسة إلى مجدِّد، تنقدح في ذهنه فكرة المبدأ، وتتضح لديه الطريقة لتنفيذ المبدأ، ويكتمل لديه تصور هيكلي لأولويات الأمور التي تلزم لإعادة الأمّة إلى المبدأ، وإعادة المبدأ إلى حياتها. فإذا ما توفرت لدى المجدِّد هذه النظرة الثاقبة، وتجسَّد به المبدأ وذاب هو فيه، وأصبح لا يرى حياته إلا من خلاله، وهانت عليه الدنيا، وزهد في متاعها، وتوفرت لديه الإرادة الكافية لتحمّل هذا الحمل الثقيل، وأصبح يستمدّ قوته من إيمانه ومن المبدأ مباشرة لا من الرجال الذين يحيطون به، عندئذ تكون الأمّة قد أنجبت مجدِّداً، فيشقّ الطريق الصعب ليُنبت الكتلة الحزبية على أساس المبدأ، وليخاطب الأمّة به، مبرزاً في كلّ حين مشاكل الأمّة، مبيّناً طريقة علاجها بالمبدأ وأحكامه، مباشراً الصراع الفكري ضد كلّ فكر أو نظام، كاشفاً خطأ الأفكار والمعالجات وسوء الرعاية في ظلّ المبادئ الأخرى، محاسِباً للحكام على أساس المبدأ، داعياً الأمّة إلى محاسبتهم على أساسه.

فإذا ما أوجد الكتلة الحزبية المبدئية المطلوبة، وتجسَّد المبدأ في الكتلة، أخذت الكتلة الحزبية على عاتقها مخاطبة الأمّة، محاوِلة طرق باب المجتمع، والولوج فيه، والتأثير عليه، وعلى حياته وأعرافه وتقاليده ومفاهيمه ومقاييسه، لتشكّله بشكل المبدأ، وتصبغه بصبغته، يقودها المجدِّد الفذ الذي لا يبالي بما يعترضه من أصناف الجحود والتنكيل من الأمّة أو من الأنظمة، إلى أن تحتضن الأمّة المبدأ، وتحتضن الحزب، وعندها سيكون من العسير على الأنظمة القائمة ضرب الكتلة لأن ذلك يثير الأمّة.

ولأن فكرة الحزب والمبدأ الذي قام على أساسه تكون قد ضَربت جذوراً في الأرض لها صفة الامتداد الجذري، فلا تكاد الأنظمة تضربها في بقعة من الأرض إلا وقد ظهرت في بقعة أخرى وبشكل متجدّد قوي، فتزداد قوة الحزب بكثرة الضربات التي أصبحت تؤذيه ولا تميته، ولكن وفي كل مرة تعمل القيادة المجدِّدة على لملمة شعث رجالها بعد الضربة التي لحقت بها، لتخوض بهم الصراع الفكري والسياسي من جديد، وكأنها لا تدري بالضربة التي لحقت بها.

وهكذا ترى الأمّة وتَلمس مقدار تمسك الكتلة بالمبدأ، وجدارة الكتلة بقيادة الأمّة، وفشل الأنظمة القائمة في القضاء عليها، أو عزلها عن الأمّة، أو حرفها عن مبدئها، وعدم استعداد الكتلة للتنازل عن شيء من أحكام مبدئها، وعدم التفاتها لأصوات الناصحين والحاقدين الذين يريدون منها التنازل عن شيء من المبدأ، وعدم انشغالها بالترقيعات وتمسكها بضرورة أخذ المبدأ كاملاً وإحداث التغيير الجذري الانقلابي على أساسه، وعدم استجداء عطف الأمّة عن طريق الكفاح الرخيص الذي يُطرب الناس ولا يُثمر، أو عدم الضرب على الأوتار الحساسة التي من شأنها أن تهيج المشاعر ولا تُثري الفكر وعدم خداع الناس بمعسول القول.

عندئذ تصبح الكتلة ويصبح المبدأ في عيون الأمّة، ويُحفظا بجفونها، ويُحميا بالغالي والنفيس، فهم أبناؤها والمبدأ مبدؤها وعقيدتها، ونظامه شريعتها، وخصومه هم دعاة ومروّجو فكر أعدائها، وهم القائمون على حراسة مكتسباتهم، وحراس تمزيق وتقسيم جسد أمّتهم. عندئذ يصبح المبدأ،

وتصبح الكتلة الحزبية في حصن حصين، ويصبح مطلب الحزب هو مطلب الأمّة، ولغته هي لغتها، وهي لغة المجدّد الذي خاطب الأمّة بواسطة الحزب.

وإنّ الرجل لم يَعِش ليكون كاتباً يُثري المكتبات، أو مؤلِّفاً تُدرَّس مؤلفاته، أو باحثاً ينقِّبُ عن الحقيقة ليقف عند حدّ ذلك، أو ممتهِناً للسياسة، أو مدرِّساً لها، بل أراد أن يعيش ويبحث ويؤلف ليرعى الأمّة بالمبدأ، وليُنهِض الأمّة على أساس المبدأ، وليحارب الغزو الفكري والحضاري الذي استشرى في أوساط المتعلّمين ردحاً من الزمن، وليعمل على تحرير الأمّة من الاستعمار الفكري والإحباط، ومن الغزو الفكري، وليسوس الأمّة بمبدأ الإسلام بعد أن يعيد ثقة الأمّة به وبمعالَجاته.

ورغم أنني أوثِر البُعد عن البحث والكتابة عن الأشخاص، إلاّ أنّ لدراسة الحقبة التاريخية التي عاشها أثر كبير في ولادة هذا المجدِّد، ومن هنا لا غِنى عن معرفة شيء موجَز عن كل هذا، لنتعرّف إلى الظروف التي أنجبته.

زمن النبهاني

لقد عاش تقي الدين النبهاني أكبر هزائم الأمّة، وأفظع نكباتها، واستفاد من الأحداث التي معست الأمّة في هذه الحقبة، ومن دراسة الحركات العديدة التي حاولت الإصلاح في هذا القرن، مثلما استفاد من النشأة البيتية ومن التعليم الذي تلقّاه، فقد وُلد في قرية إجزم سنة 1909، وتيسّرت له نشأة صالحة في كنف والده الفقيه إبراهيم الذي كان يعمل مدرِّساً للعلوم الشرعية في وزارة المعارف الفلسطينية، وبرعاية جده لأمّه الشيخ يوسف النبهاني، أحد العلماء البارزين في الدولة العثمانية، وتسنّى له بفضل هذه التربية الخاصة أن يحفظ القرآن الكريم كاملاً قبل الثالثة عشرة من عمره، واستفاد من عِلم جدّه الغزير، ومن مناظراته الفقهية. وألمَّ بالقضايا السياسية التي كان لجدّه دراية بها، فلفت نبوغه ونباهته نظر جدّه، فأقنع والده بضرورة إرساله إلى الأزهر لمواصلة تعليمه الشرعي سنة 1928. وتخرَّج سنة 1932 فعاد إلى فلسطين ليعمل مدرِّساً للعلوم الشرعية، فقاضياً لمحكمة القدس الشرعية سنة 1948 فعضواً في محكمة الاستئناف.

لقد عاش الشيخ تقي الدين النبهاني وشهِد كارثة سقوط الخلافة، والنكبات التي حلّت بالأمّة، ومزّقت جسدها، والاستعمار الذي تكالب عليها، واحتلال فلسطين عام 1948، ونجاح الغزو الفكري والحضاري، وموقف علماء المسلمين الذين واجهوا هذا الغزو الخطير بلغة المدافِع عن الإسلام، والمؤوِّل لنصوصه، مما ساهم في تمكين الفكر الغربي وزعزعة ثقة الأمّة بالإسلام كنظام حياة.

قبل أربعة عشر قرناً ونيّف، أقام الرسول الكريم ﷺ دولة الإسلام في المدينة المنورة، وكانت هذه الدولة تحتلّ مركز الدولة الأولى في العالم. وفي معظم الوقت الذي عمّرته، كان اقتصادها قوياً، وكان جيشها الجيش الذي لا يُغلَب، ولم يخطر على بال أهلها أنها ستسقط، وأنّ مبدأها الإسلام سيصبح تراثاً في المتاحف وخزائن الكتب، وأنّ المجتمع الإسلامي سيصبح مجتمعاً غير متميّز، مقسَّماً في كيانات هزيلة شتّى. لم يخطر ذلك ببال المسلمين، ولم يتعرّض مفكّرو وعلماء المسلمين في دولة الخلافة إلى كيفية إعادة إقامتها إذا ما سقطت، وذلك لسببين: أولهما السبب الذي أسلفناه، وهو استبعاد زوالها وسقوطها، وثانيهما يعود إلى واقع الفقه الإسلامي، والذي هو علمٌ بالأحكام الشرعية العملية المستنبَطة من الأدلة التفصيلية، فهو لا يَبحث ولا يتناول حوادث أو فرضيات لم تحصُل، ولا يُتوقّع حصولها، فنجد كتب الفقه تعرِض أحكام العبادات والمعاملات وأحكام الجهاد والمعاهدات وأحكام الإمارة والخلافة والبيعة وعزل الخليفة، ولكنها لم تتناول أحكام الطريقة التي بها يعاد إقامة الخلافة في حال عدم وجودها. فنَقَل الرواة والمحدِّثون سيرة الرسول الكريم ﷺ في المرحلة المكّيّة قبل قيام الدولة نقلاً تاريخياً دون أن يتعرّضوا لفقه هذه السيرة، ودون أن يتعرّضوا لأحكام طريقة إيجاد الدولة الإسلامية.

وفي صبيحة الثالث من آذار (مارس) 1924م أعلن المجلس الوطني العثماني بزعامة مصطفى كمال إلغاء دولة الخلافة وتسفير آخر خليفة للمسلمين إلى سويسرا جبراً عنه، فتمّ للدول الكافرة – وعلى رأسها الإنكليز في ذلك الوقت – ما أرادت من القضاء على دولة الخلافة، ومن تدمير الإسلام كدستور دولة، وتشريع أمّة، ونظام حياة.

بعدها تغيّر حال المسلمين، فبعد أن كانوا أمّة واحدة في ظِلّ دولة الخلافة، أصبحوا شعوباً متفرّقة ضمن كيانات هزيلة ضعيفة تخضع للدول الكافرة. وبعد أن كانوا يحتكمون إلى الإسلام في جميع شؤون حياتهم صاروا خاضعين لأنظمة وضعية.

تأسيس حزب التحرير

في هذا الواقع المرير المؤلم، كانت حياة تقي الدين النبهاني، فوجدناه أثناء دراسته في الأزهر سائلاً ومناقشاً وباحثاً عن سبب الحال الذي آل إليها المسلمون، والطريقة الصحيحة لإعادة ذلك الصرح الشامخ الذي هدمه الكافرون. وبنتيجة الأسئلة، البحث والفكر، توصّل إلى فكرة وطريقة إعادة مبدأ الإسلام إلى حياة المسلمين، فبدأ يصمّم المخطّط الهندسي لذلك البناء، ويَحسب ما يلزمه من مواد كمّاً ونوعاً، حتى أصبح لديه تصوّر واضح لما سيكون عليه هذا البناء في جميع مراحل إقامته منذ تأسيسه وحتى أن يصبح عامراً بأهله. لقد أدرك النبهاني أنّ علاج الأمة ومشاكلها لا يكون إلاّ بإعادة الكيان السياسي الذي يحقق تطبيق الإسلام في الحياة، ونشر الإسلام في الأرض. فلم يَقبل أن يُشغِل فكره في المشاكل الجزئية للمسلمين، التي نتجت عن غياب دولة الإسلام، والتي أفرزتها أنظمة الكفر المطبَّقة على المسلمين، بل ركّز فكره وجهده على ضرورة إعادة دولة الإسلام ليطبَّق الإسلام أحكاماً، ويُحمى عقيدةً، ويُنشر إلى العالمين رسالةً، إذ لا تتأتّى هذه الأهداف ولا تتحقّق إلاّ بطريقتها الشرعية وهي الدولة، وبدونها لا تطبَّق أحكام الإسلام ولا تُحرَس العقيدة ولا تُنشَر الدعوة.

ولمّا لم يجد تقي الدين النبهاني في كتب الفقهاء مِن بيان لأحكام الطريقة الشرعية لإعادة الخلافة إلى الأرض، فقد أقبَل يَدرس الحركات التي أخذت على عاتقها إنهاض المسلمين في هذا القرن، ولكنه وجد أنّ هذه الحركات هي الأخرى لم تضع طريقة لتنفيذ فكرتها، بل غلب الارتجال على أعمالها، إضافة إلى الغموض والإبهام الذي لحق بفكرتها، كما أنه وجد أنّ طريقتها في ربط أعضائها ليست طريقة صحيحة، فكانت أقرب إلى التجميع منها إلى التكتل الحزبي، عندئذ أقبل يدرس أفكار الناس وأحوالهم ويتجوّل

على مدنهم وقراهم محتكّاً بالعامّة والخاصّة، وبدأت ثمرة فكره بالنضوج سنة 1953 حيث باشر في تنفيذ ما وصل إليه على شكل نواة لحزب سياسي مبدؤه الإسلام وغايته استئناف الحياة الإسلامية بإعادة دولة الخلافة إلى الوجود، وطريقته هي طريقة الرسول الكريم ﷺ في التغيير، وقد أسماه حزب التحرير، فكان رحمه الله السبّاق إلى إحياء فكرة الخلافة والدعوة إليها، وتأسيس حزب لهذه الغاية. ولم يكن هذا الحزب فرعاً لغيره، ولا انشقاقاً عن غيره، بل كان حزباً قائماً بذاته، من أول يوم أنشأه فيه، ارتبط بالفكرة والتزم بالطريقة، ولم يَقبَل إلا أن تكون الفكرة والطريقة من جنس المبدأ، فلا ارتجال في العمل، ولا عمل قبل الفكر والبحث.

ولمّا كانت إعادة الخلافة من أخطر الأعمال والأحداث على صعيد محلي وعالمي، فقد أعدّ لهذا الأمر الخطير عدّته المتمثلة بالفكرة العميقة النقية الصافية، مُبعِداً عن الفكرة كل ما يمكن أن يَلصَق أو يعلق بها أو يشابهها من المبادئ الأخرى، والطريقة الواضحة المستقيمة، والإنسان النقي الواعي الذي انصهر بالمبدأ، وعاش له. وهذه الثلاثة: الفكرة والطريقة والإنسان المناسب، هي نواة الحزب التي توجِد الخلية الأولى للحزب، والتي لا تلبث أن تتكاثر إلى خلايا عديدة تكوّن الخلية الأولى للحزب. ومتى وُجدت الحلقة الأولى فقد وُجدت ونَبتت الكتلة الحزبية. وهكذا يستمرّ العمل إلى أن تُستأنف الحياة الإسلامية بإقامة الدولة الإسلامية.

تجديدات النبهاني

ولا أستطيع في هذا المقام أن أتعرّض لجميع نتاج هذا العالِم المفكر وكفاح هذا الداعية المجدِّد، ولكنني سأقتصر في ذلك على الخطوط العريضة التي تبنّاها، والتي يَظهر فيها التجديد الذي لم يُسبَق إليه في المجالات الفكرية والفقهية والسياسية.

أولاً: المجال الفكري:

رأى الشيخ تقي الدين النبهاني أنّ العقل هو أداة الفهم للواقع

وللنصوص، وهو القوة الواعية في الإنسان التي يجب مخاطبتها، فلا بدّ من معرفة كنه العقل وماهيّته وكيف يَحصل، فتبنّى تعريفاً دقيقاً للعقل لم يُسبق إليه، حيث اعتَبر العقل هو نقل الإحساس بالواقع إلى الدماغ مع وجود معلومات سابقة يُفسَّر بها هذا الواقع، وربط المعلومات بالواقع، وإصدار الحُكم عليه. فالعقل عنده أو الإدراك أو الفهم أو الفكر أسماء لمسمى واحد. ومكوّناته أربعة هي: الدماغ الصالح، والواقع، والحواس، والمعلومات السابقة التي يُفسَّر بها الواقع.

وبذلك يكون الشيخ تقي الدين النبهاني قد اختطّ طريقة معينة في التفكير، فجاءت أحكامه دقيقة منطبقة على الواقع تمام الانطباق. وعَرّف المجتمع مبيِّناً أنّ المجتمع لا يتكوّن من أفراد فقط، كما هو الحال في فهم الرأسماليين، بل المجتمع مكوَّن من أفراد وأفكار ومشاعر وأنظمة، فمن أراد أن يغيّر مجتمعاً فعليه تغيير العناصر السائدة فيه وهي الأفكار والمشاعر والأنظمة. وعَرّف النهضة بأنها الارتفاع الفكري وليس هي الارتفاع في مستوى المعيشة أو المستوى العلمي أو المظاهر المادية، لأنّ هذه الأخيرة قد تكون مظاهر أو نتائج للنهضة، كما هو الحال في الكويت والإمارات. ثم بيّن أنّ النهضة لا تكون إلاّ بمبدأ، وعرَّف المبدأ بأنه عقيدة عقلية ينبثق عنها نظام، ورأى أنّ الرابطة المبدئية هي الرابطة الصالحة لربط الإنسان بالإنسان، وأمّا الروابط الأخرى كالوطنية والقومية والمصلحية فهي روابط مؤقتة وعاطفية وغير إنسانية، لأنها عاجزة عن ربط وتنظيم علاقة الإنسان بالإنسان، ولا تحتوي على نظام لإشباع غرائز وحاجات الإنسان. ثم فرَّق بين الحضارة والمدنية، وبين الثقافة والعلم، وبين المنهج العلمي والمنهج العقلي في البحث، وصحّح كثيراً من المفاهيم التي تأثّرت بالفلسفات الأخرى والتي اعترتها عوامل التغشية والإبهام، وأعادها إلى ما كانت عليه زمن الصحابة مبعِداً عنها التأثر بالفلسفات الأجنبية، فبَحَث مسألة القضاء والقدر، والهُدى والضلال، وأجلى مفاهيمها.

كما اتخذ موقفاً من الاصطلاحات الفكرية والسياسية الحديثة، فالاصطلاح الذي يدلّ على واقع أقرَّه الإسلام أخذ به، كاصطلاح الدستور أو القانون، والنهضة، والكفاح السياسي، والتحريك السياسي، والاصطلاح الذي

يدلّ على واقع لا يُقرّه الإسلام لم يأخذ به، كاصطلاح العدالة الاجتماعية، والديموقراطية، والجمهورية، والحريات بمفهومها الغربي.

والإنسان عنده مكوَّن من مادة أودع الله فيها خصائص وهي الغرائز والحاجات العضوية والتفكير، وميّز بين الروح التي هي سرّ الحياة وبين الروح المكتسَبة وهي إدراك الصلة بالله، وهي لا توجَد إلاّ عند المؤمن بالله. والإنسان عنده في جميع العصور هو الإنسان، فغرائزه وحاجاته العضوية لا تزيد ولا تنقص، لذلك كان النظام الذي ينظم إشباع هذه الغرائز والحاجات العضوية الإشباع الصحيح هو الذي يَضمن للإنسان الطمأنينة في الدنيا، والسعادة في الآخرة، وهو نظام الإسلام الذي هو صالح لكلّ زمان ولكل مكان، ويصلح للإنسان مهما كان جنسه أو لونه أو دينه.

لقد عرض تقي الدين النبهاني هذه الأفكار عرضاً فكرياً واضحاً، معتمداً على طريقته في التفكير بحيث يستطيع كلّ انسان مهما كانت ثقافته أن يدركها، لأنه خاطب الإنسان العاقل بغضّ النظر عن وجهة نظره في الحياة. وبذلك يكون قد وضع طريقة جديدة في التفكير، وخاطب بهذه الطريقة الإنسان، لا باعتباره مسلماً أو نصرانياً أو غير ذلك، بل باعتباره إنساناً يملك دماغاً وحواسّ ولديه معلومات سابقة عن الواقع الذي هو محلّ التفكير.

ثانياً: المجال السياسي:

وفي هذا المجال اختطّ طريقاً مميزاً عن سائر السياسيين في عصره، فوضع قواعد ثابتة يسير عليها في السياسة فهماً وتحليلاً وممارسة. فوضع تعريفاً دقيقاً لمفهوم السياسة من أنها مباشَرة رعاية شؤون الأمّة داخلياً وخارجياً، وعدّ التفكير السياسي أعلى وأصعب أنواع التفكير، واعتبر العقيدة الإسلامية عقيدة سياسية، وأنّ على السياسي أن يتزوّد بالتجربة السياسية، وأن يتميّز بدوام اليقظة والتتبّع لجميع الحوادث اليومية حتى يتمكّن من التفكير السياسي.

وفرَّق النبهاني بين العالِم بالسياسة وبين المفكّر السياسي، فالأول لديه معلومات تمكّنه من أن يكون معلِّماً للعلوم السياسية أو محلِّلاً لها، ولا يرقى

أن يكون سياسياً. أمّا الثاني فهو الذي يفهم الأخبار والوقائع الجارية ومدلولاتها ويصل إلى المعرفة التي تمكّنه من العمل وهو رعاية شؤون الأمّة من وجهة النظر التي يتبنّاها. ولذلك نجده في كتاب "مفاهيم سياسية لحزب التحرير" لم يَسِر على نهج مَن سبقوه ممن كانوا يُعَدّون سياسيين، بل درس واقع العالَم وما فيه من دول، وصنّف الدول من حيث تأثيرها في الموقف وفي السياسة الدولية، ودرس طبائع شعوب العالم، كالشعب الإنكليزي والأمريكي والروسي والصيني والألماني وغيرها، وأثر طبائع هذه الشعوب على سياسة دولها، واعتبر فهم السياسة الخارجية أمراً جوهرياً لحِفظ كيان الدولة الإسلامية وأمراً أساسياً للتمكّن من حمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، وعملاً لا بدّ منه لتنظيم علاقة الأمّة الإسلامية بغيرها من الأمم على وجه صحيح.

ولذلك وجدنا الشيخ تقي الدين النبهاني قد تتبّع الأعمال السياسية التي تجري في العالم، ولاحظ الخطط السياسية للدول في أساليب تنفيذها، وفي كيفية علاقتها بعضها ببعض وفي المناورات السياسية التي تقوم بها هذه الدول، وإدراك حقيقة الموقف في العالم الإسلامي على ضوء فهم الموقف الدولي، مما جعله قادراً على تصوّر الأساليب اللازمة لإقامة دولة الخلافة في مثل هذا العالم المتصارع على المصالح والنفوذ من خلال العلاقات الدولية المعقدة والمتشابكة.

ولمّا كان الشيخ يرى أنّ الموقف الدولي لا يظلّ ثابتاً على حال واحدة، فهو يتغيّر حسب تغيّر الأوضاع الدولية، كان حريصاً على رصد الأحداث الدولية المؤثرة في الموقف الدولي، فنجده كلما تغيّرت الموازين الدولية يبيّن الموقف الدولي الجديد، وأوضاع دول العالم بناء على هذا الموقف، وأثر ذلك على العالم الإسلامي بشكل خاص، وعلى إمكانية إقامة دولة الخلافة وحماية كيانها تحديداً. يتضح ذلك من خلال كتابه "مفاهيم سياسية لحزب التحرير" بطبعاته الثلاث المختلفة المضمون حسب تغيّر الموقف الدولي، وفي كتابه "نظرات سياسية لحزب التحرير" المطبوع سنة 1973 الذي بيّن فيه الموقف الدولي وقتذاك، والذي ظلّ ثابتاً بعد وفاته إلى أن انهارت الدولة الثانية في العالم، وانفردت أمريكا بالعالم، فأصدر حزب التحرير – بقيادته الجديدة –

نشرة توضح تغيّر الموقف الدولي بناء على القواعد التي أرساها تقي الدين النبهاني لفهم السياسة الدولية. وكان رحمه الله بناء على القواعد التي أرساها للفهم السياسي يُصدر نشرات في الأحداث السياسية العالمية والمحلية، وكانت الأمّة الإسلامية والمهتمون بالسياسة، ينتظرون هذه النشرات، ولا سيما عندما تختلط عليهم الأمور، بفارغ الصبر، فلم يكد يمرّ حدث ذو بال، أو يتمّ تحرّك سياسي أو تحاك مؤامرة على الأمّة إلاّ كان لها بالمرصاد محلّلاً أو كاشفاً أو طالباً من الأمّة موقفاً لإحباطها. وقد ترك في هذا المجال آلاف البيانات والتحليلات السياسية التي تعتبر تاريخاً مفصلاً ومرجعاً دقيقاً لفهم كافة الأحداث السياسية التي مرّت على المنطقة والعالم منذ سنة 1953.

ولقد كان الشيخ تقي الدين ذا حِسّ مرهف، وفكر ثاقب متّقد، يكاد أن يرى في الأمور السياسية ما وراء الجدار، وقد كشف أحداثاً ومؤامرات دولية قبل وقوعها، وتوقّع أحداثاً قبل أن تقع بزمن، فأصدر نشرة بيّن فيها المؤامرة على بقية فلسطين قبل تنفيذها في الخامس من حزيران (يونيو) سنة 1967 بأكثر من ثلاثمائة يوم، وحذّر جمال عبد الناصر من مؤامرة الإنكليز على الوحدة بين سوريا ومصر قبل أن يتمّ الانفصال سنة 1961. ولم يكتفِ الشيخ تقي الدين بكشف المؤامرات على الأمّة، بل قام بعدة أعمال سياسية، وأرسل وفوداً إلى الحُكّام مباشرة، وحاول أن يحرّك الأمّة لإحباط تلك المؤامرات.

وكان يتميّز ببُعد نظره السياسي حتى في الأحداث الدولية والعالمية، فقد بيّن في كتابه "نظرات سياسية لحزب التحرير" ص51 المطبوع سنة 1973 ما نصّه: "وسيظلّ الاتحاد السوفيتي يرفع الفكرة الاشتراكية أو الفكرة الشيوعية عملياً إلى أن تصل إلى فكرة رأسمالية مرقّعة". وقد كشف سياسة الوفاق الدولي بين العملاقين خروشوف وكندي سنة 1961، ولم تكشفه الصين إلاّ بعد ذلك بسنوات. كما فضح أكذوبة منظّمة عدم الانحياز وبيّن الدول المستعمِرة التي وراء تشكيلها، مثلها مثل الجامعة العربية والجامعة الإسلامية ورابطة العالم الإسلامي وعُصبة الأمم وهيئة الأمم ومجلس الأمن، وأهداف كلّ منظمة من هذه المنظمات.

وقد أرشد رحمه الله في سياق أبحاثه السياسية عن الدول الطامعة في العالم الإسلامي والمستعمِرة له إلى كيفية التعامل مع هذه الدول حين قيام دولة الخلافة، مبيّناً أسباب قوة كلّ دولة منها وخطرها، ومواطن ضعفها، ومَقاتِلَها.

ثالثاً: المجال الفقهي:

درس الشيخ تقي الدين النبهاني في الأزهر، فجمع بين النظامين الأزهري القديم والنظام الجديد في دار العلوم، وأظهر تفوّقاً في جِدّه واجتهاده، واطّلع على ما حوته مكتبة الأزهر في ذلك الوقت من مراجع لغة وأصول وفقه وغيرها، حسب ما ذكره زملاؤه الثقات الذين التقيتُ ببعضهم.

ولقد مكّنه هذا الاطّلاع الواسع من أن يُقعِّد قواعد خاصة له في علم أصول الفقه بناء على قوة الدليل الذي ترجَّح لديه، وحاكَم الكثير من القواعد الشرعية مبيّناً خطأ بعضها وصحّة بعضها ومصوِّباً بعضها. وقد وضع طريقة خاصة في الاجتهاد بعد تحديد مصادر التشريع الإسلامي بالمصادر الأربعة: القرآن والسنّة وإجماع الصحابة والقياس، التي قام الدليل على القطعي على أنها مصادر شرعية، مستبعِداً سائر المصادر الأخرى التي لم يتوفر دليل شرعي يقيني على حجّيتها، لأنه يرى أنّ مصادر التشريع شأنها شأن العقيدة في لزوم توفر الدليل اليقيني على اعتبارها.

واعتمد الطريقة الصحيحة في الاجتهاد التي تقوم على تحقيق المناط وفهم الواقع أولاً، ثم دراسة النصوص الشرعية المتعلّقة بهذا الواقع وتمحيصها للتأكد من أنها وردت للحكم على هذا الواقع المراد معالجته، ثم فهم معاني النصوص حسب معطيات اللغة العربية، ثم إصدار الحكم الشرعي المستفاد من هذه النصوص. وبموجب هذا النهج في الاجتهاد، أصبحت الطمأنينة قائمة على أنّ الأحكام التي استنبطها كانت أحكاماً شرعية مدعَّمة بقوة الدليل الشرعي. ولا يفوتنا أن ننوه أنه يَعتبِر رأيه صواباً يَحتمل الخطأ، ورأي مَن خالَفه خطأ يحتمل الصواب.

وعلى الرغم من كونه مجتهِداً مطلَقاً، ومتمكِّناً من البحث في جميع

أبواب الفقه، إلاّ أنه اقتصر في اجتهاداته على ما يلي:

أولاً: ما يلزم الحزب لتمكينه مِن حمل الدعوة الإسلامية لاستئناف الحياة الإسلامية بإقامة الدولة الإسلامية، كما ورد في كتاب "الدولة الإسلامية" و"التكتل الحزبي" و"مفاهيم حزب التحرير".

ثانياً: ما يلزم للدولة الإسلامية من أحكام شرعية تمكّنها من تطبيق الإسلام، وحمله، وتنظيم العلاقات الدولية بينها وبين الدول الأخرى، كما هو واضح في كتابه "الشخصية الإسلامية" و"نظام الحكم في الإسلام" و"مقدمة الدستور".

ثالثاً: استنبط أحكاماً شرعية لِما استجد من أمور لم تكن موجودة زمن المجتهدين السابقين، لبيان الحكم الشرعي فيها، من أجل اتخاذ موقف منها من قِبل المسلمين، مثل: التأمين والشركات المساهمة والمخترعات الحديثة.

وقد كان سبّاقاً إلى وضع دستور مدعَّم بالأدلة الشرعية، لتنظيم جميع الشؤون الداخلية والخارجية لدولة الخلافة.

وقد جاء أبحاثه الفقهية تؤكّد شمول الإسلام والفقه الإسلامي لحلّ كافة مشاكل الحياة، ولذلك حرِص أن لا يترك مجالاً من مجالات الحياة إلاّ ويضع له قواعد وأنظمة تكون أسساً ثابتة تُبنى عليها كلّ معالجة في هذا المجال.

ومِن نَهجِه في أبحاثه الفقهية هذه أنه كان يتعرّض أولاً إلى الأنظمة غير الإسلامية، كالرأسمالية والاشتراكية، فينقض طريقتها في المعالَجة وفهمها للمشكلة، ثم يطرح بعدئذ الأحكام الشرعية التي تنظّم هذه المعالَجات، كما هو واضح في كتابه "النظام الاقتصادي في الإسلام"، حيث نقض فهم الرأسماليين والاشتراكيين للمشكلة الاقتصادية، ونقض نظرية النُدرة النسبية، وفكرة الدخل القومي، ونظرتهم للملكية، ثم بيّن فهمه للمشكلة الاقتصادية من وجهة نظر الإسلام، وهي توزيع الثروة. كما فرّق بين علم الاقتصاد الذي هو عالمي، وبين نظام الاقتصاد الذي هو خاص بوجهة النظر في الحياة، وحذّر من خطر المساعدات الدولية وأهدافها الاستعمارية الخطيرة، كما حذّر

من خطر القروض الدولية التي ترزح الأمّة اليوم تحت وطأتها ودورها في استعباد الشعوب وإذلالها.

وفي كتابه "النظام الاجتماعي في الإسلام" شنّع على الاشتراكيين والرأسماليين في نظرتهم إلى المرأة، موضحاً نظرة الإسلام للمرأة، كما أعطى مفهوماً خاصاً للنظام الاجتماعي قَصَره على علاقة الرجل بالمرأة، وما ينتج عنها من أحكام.

وأمّا في كتابه "نظام الحكم في الإسلام" فقد نَقَض نظرية الحكم الجماعي، وبيّن أنّ القيادة في الواقع فردية، ويستحيل أن تكون جماعية. كما بيّن أن نظام الحكم في الإسلام هو نظام الخلافة، فهو ليس نظاماً ملكياً ولا جمهورياً ولا امبراطورياً. كما رسم هيكلاً مفصلاً للدولة الإسلامية وأركانها وأجهزتها، بعد أن بيّن قواعد الحكم الأساسية في الإسلام.

وبهذا التوضيح لنظام الحكم في الإسلام أصبح شكل الدولة الإسلامية واضحاً ومحدّداً ومتصوّراً، يسهُل على من يأتي بعد تقي الدين النبهاني أن يشيّد دولة إسلامية بعد هذا التحديد. كما يسهُل على كلّ من يقرأ كتابه "نظام الحكم في الإسلام" أن يميّز بين دولة إسلامية وبين دولة غير إسلامية، فلا تختلط الأوراق بعد تحديد القواعد والأركان والأجهزة والشكل لنظام الحكم في الإسلام.

ميزة التفكير

ومما تميّزت به طريقة الشيخ النبهاني في الاستنباط والاجتهاد أن جَعَل الواقع محلاً للتفكير وليس مَصْدراً له، وأخضع الواقع للمعالجة بالحكم الشرعي، وأصبح الواقع يتشكّل بالإسلام ولا يتأثّر الحكم الشرعي بالواقع كما جرى لكثير من العلماء والمتأخّرين الذين أصبحوا يلوون أعناق النصوص لتلائم الواقع، ولترضي أهواء السلاطين.

وكان أثناء حياته رحمه الله يرفض أن يكون شخصه أو علمه موضوع بحث أو نقاش من أجل أن يكون الالتفاف حول المبدأ، والتكتّل حول المبدأ، ولتصبح الرابطة الحزبية هي رابطة المبدأ لا رابطة أشخاص، وبهذا ضَمِنَ

بقاء الحزب ووحدة الحزب واستقامة القيادات التي تقوده، لأنها لا تملك إلا الالتزام بالفكرة والطريقة، وليس لأشخاصها من وجود في الكتلة إلا بمقدار خدمتهم للمبدأ، وإبداعهم في إنجاز أهدافه، وانصهارهم في فكرته.

كما رسم الحزب طريقة واضحة في حمل الدعوة، فلا يهادِن ولا يداهِن ولا يَقبل بالتدرّج ولا بأنصاف الحلول، ولا يجامل على حساب المبدأ، ممثّلاً ومتمثّلاً برسول الله ﷺ حين ساومته قريش على المُلك والجاه والمال، فأصرّ إلا المبدأ، وصَرَف النظر عن بني عامر حين أرادوا له حكماً مشروطاً بشرط يخالف الشرع وأبى إلاّ الإسلام كاملاً غير منقوص.

ولقد كان رحمه الله يُثلج صدره رؤية الشباب المفكّر، معتبراً أنّ الأمّة الإسلامية إذا أصبح التفكير لديها سجيّة فإنها ستعود خير أمّة أخرجت للناس، وألّف في أواخر سنيّ عمره كتاباً أسماه "التفكير" بيّن فيه أنّ الأمّة قد بدأت تتلمّس قيمة الفكر في حياتها وقيمة المفكرين، آملاً أن ينتقل التفكير لديها من تفكير الأفراد إلى تفكير الجماعات، ليصبح تفكيراً جماعياً لا تفكيراً فردياً، وأن يكون تفكير الأمّة لا تفكير الأفراد، فتصبح الأمّة مفكِّرة، وتعود كما كانت خير أمّة أخرجت للناس.

خاتمة

وعلى الرغم من عِظَم الخطوب التي مرّت بالأمّة أثناء عمله السياسي، فإنّ هذه الخطوب والإرهاصات لم تزِدهُ إلاّ عزيمة ومَضَاء في العمل، ولم يتطرق إليه اليأس أو الإحباط، بل كان رحمه الله واثقاً بنصر الله الذي لا بدّ منه، غير مغترّ بتقلّب الذين كفروا في البلاد، حتى مكّن الله سبحانه وتعالى من دحر الغزو الفكري، وأصبحت سهام المسلمين تصيب جسد الرأسمالية العلمانية الكافرة وديموقراطيتها المزيَّفة. وإذا كانت الاشتراكية قد سقطت، فإنّ الرأسمالية أكثر عفونة منها، وهي آيلة إلى السقوط، ولكن إقامة دولة للمسلمين، وإظهار النظام العالمي البديل، ووضع الخط المستقيم أمام الخط الأعوج المنحرف، من شأنه أن يسرِّع في تحطيم هذا المبدأ الاستعماري العفِن، الذي أصبح التطلّع للخلاص منه موجود حتى لدى شعوب الغرب

نفسها، وكلنا ثقة بنصر الله الأكيد، وبقرب إقامة دولة خلافة في الأرض، تكون نواة لدولة عالمية لجميع المسلمين، ومخاطِبة الشعوب بالإسلام، وما هذه الإرهاصات التي يعيشها المسلمون، والتنكيل والتجويع اللذين حلاّ بهم في مشارق الأرض ومغاربها إلاّ مَثاراً للأمل بأنّ الإحساس بضرورة إعادة الخلافة إلى الأرض قد أصبح إحساس المسلمين وليس إحساس قُطر معيّن، وأنّ قضية الإسلام ستطفو على كافة القضايا لتعيش الأمّة للإسلام، وتضحّي من أجله، وتدرِك حين إقامة الدولة الإسلامية أنّ الدولة دولة المسلمين وليست دولة حزب معيَّن أو قُطر معيَّن.

البوطي: مقولات في السِّلم والحرب والحكم والمعارضة

هشام عليوان*

مقدمة

إنّ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (1929–2013م) الكردي الأصل، من أشهر علماء سوريا ودعاتها. هاجر مع والده مُلاّ رمضان (1888–1990م) إلى دمشق عام 1933م من قريته جيلكا التابعة لجزيرة ابن عمر المعروفة بجزيرة بوطان، والتي تقع على ضفاف نهر دجلة عند نقطة التلاقي بين حدود سوريا والعراق وتركيا، إثر هيمنة العلمانية الأتاتوركية على أنقاض الدولة العثمانية، فسكن في حيّ الأكراد (ركن الدِّين) على سفح جبل قاسيون. التحق بمدرسة ابتدائية في منطقة ساروجة بدمشق، لكن لوالده ملاّ رمضان الدور الأول في تلقينه دروس العقيدة والسيرة والنحو والصرف في سنّ مبكرة. ثم تلقّى العلومَ في معهد التوجيه الإسلامي لدى الشيخ حسن حبنّكة الميداني (1908–1978م)، بجامع منجك في حيّ الجزماتية بالميدان لفترة ست سنوات أي حتى العام 1953م. وفي عام 1954م سافر إلى القاهرة حيث حصل على شهادة الإجازة في الشريعة من جامعة الأزهر عام 1955م، ثم على دبلوم التربية من كلية اللغة العربية في الجامعة ذاتها عام 1956م. ودرّس مادة التربية الإسلامية في حمص عام 1958م، قبل أن يعيَّن مُعيداً في كلية الشريعة بجامعة دمشق عام 1960م. نال

---

* باحث في الفكر السياسي الإسلامي.

درجة الدكتوراه من كلية القانون والشريعة بجامعة الأزهر عام 1965م، في أصول الشريعة الإسلامية عن أطروحته "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" برتبة ممتاز مع التوصية بطباعتها على نفقة الجامعة وتبادلها مع الجامعات الأخرى. ترقّى أكاديمياً حتى أصبح عميداً لكلية الشريعة في جامعة دمشق عام 1977م ثم رئيساً لقسم العقيدة والأديان، وبقي محاضراً متعاقداً بعد تقاعده عام 1993م وإلى حين وفاته[1].

هو صوفي النزعة لكنه رفض كوالده شطحات المتصوّفة، متحفّظ عن السياسة وأهلها بنصيحة من والده، لكنه بعد وفاة الملاّ رمضان انخرط في الشأن العام عبر تصدّيه للإسلاميين المعارضين وتبريره لشرعية الحاكم. وعُرف قبل ذاك وبعده، بجدالاته الطويلة مع التيار السلفي لا سيما أبرز رموزه في سوريا الشيخ المحدِّث ناصر الدِّين الألباني (1914–1999م)، وبردوده الحادّة على آراء حزب التحرير ومؤسّسه القاضي تقي الدِّين النبهاني (1914–1977م). وجاء كتابه (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟) عام 1993م ليضمّ زبدة آرائه المناهضة للتيارات الإسلامية عامة والجهادية منها خاصة، بينما يغلب الطابع الدعوي على مؤلفاته الكثيرة، ويظهر ميله إلى علوم الآلة والمنطق خاصة – وقد تلقّاها عن والده مُلاّ رمضان – في جدالاته المتنوعة مع الإسلاميين والعلمانيين، وتُعتبر أطروحته الأصولية (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية) من أجود ما كتبه.

لقد اشتُهر البوطي لسنوات طويلة بمعاركه الكلامية مع الإسلاميين والعلمانيين على حدٍّ سواء، فانتقدهم بشدة وردّوا عليه بالقسوة ذاتها[2]، ورغم أنه منسوب إلى التقليد الفقهي المحافظ إلا أنه خرج بآراء مغايرة في حالات معينة لا سيما في أبواب الجهاد، محاولاً الترجيح بين آراء المذاهب

---

(1) انظر: نبذة عن حياة العلاّمة الإمام الشهيد محمد سعيد رمضان البوطي، موقع نسيم الشام، www.naseemalsham.com

(2) انظر: كتاب الشيخ ناصر الدِّين الألباني، دفاع عن الحديث النبوي والسيرة في الردّ على جهالات الدكتور البوطي في كتابه فقه السيرة، مؤسسة ومكتبة الخافقين، دمشق، 1397هـ، وكتاب الدكتور عبد الرزاق عيد، سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003.

السنّية المختلفة، مجتهداً في تطبيق الأصول على الفروع، فأخطأ وأصاب كما هو حال كلّ مجتهد.

أما موقعه من النظام الحاكم وموقفه منه فكان ما جلب عليه الانتقادات من مريديه وخصومه على السواء، فهو صار مقرّباً من الرئيس الراحل حافظ الأسد لا سيما في العشرية الأخيرة من حياته، واستمرّ ذلك بتفاوت مع نجله الرئيس بشار الأسد. ومع انطلاق الحراك الشعبي من درعا في آذار (مارس) 2011م، لينتشر في كلّ أنحاء سوريا، تشبّث بمواقفه ذاتها من المعارضة السياسية عامة ومن الجماعات الإسلامية خاصة، مع تنزيل الأحكام الفقهية على الحوادث طبقاً لقراءته النمطية للواقع السياسي، والتي هي متطابقة مع ما يراه النظام، خلافاً لعلماء آخرين آثروا الصمت أو الانخراط في سلك المعارضة، إلى أن قضى اغتيالاً في مسجد الإيمان بدمشق في 21 آذار (مارس) 2013م.

واخترتُ كتابه (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟) ليكون المصدر الرئيسي لهذا البحث، مع الاستفادة من كتابات أخرى للبوطي ومن خُطَبه وفتاويه التي تؤرّخ مواقفه الأخيرة من الحراك الشعبي في سوريا، وذلك لما يحويه الكتاب المذكور وسواه من استنتاجات ومقايسات ومصطلحات مثيرة للجدل، وهي بمجملها قمينة بتظهير العقل السياسي للبوطي، إن صحّ التعبير، وهي كفيلة استطراداً بفهم مواقف البوطي بشكل أفضل، عبر استدعاء اجتهاداته الفكرية، حتى وإن كان يؤكد بأن ما في الكتاب موضوع البحث ليس اجتهاداً شخصياً، وأنه كان متبِّعاً في المسائل المثارة لا مبتعداً عن جمهور الفقهاء على حدّ قوله، وهو ما سنحاول البرهنة على خلافه في هذه المقاربة المشفوعة بمقارنات لا غنى عنها سواء مع آراء سابقة له، أو مع تقريرات من سبقه من علماء بارزين تناولوا موضوع الجهاد تفصيلاً، حتى ليبدو فعلاً أنّ البوطي متبّع حقاً لكن في حدود معينة، بينما تبدو اجتهاداته غير متوافقة عموماً مع ما يراه جمهور الفقهاء، فضلاً عن أنّ آراءه في الموضوع نفسه يعتريها التناقض والاضطراب.

ويفترض البحث أنّ البوطي مع تمكّنه في العلوم الإسلامية المختلفة

وتخصّصه في أصول الفقه تحديداً، والتزامه بالمنهج الفقهي التقليدي إلا أنه وفي أبواب الجهاد خاصة خالف جمهور الفقهاء في مسائل عدة، من حيث يؤكّد أنه لا يخرج عن آرائهم، متابِعاً الدكتورَ وهبة الزحيلي فيما ذهب إليه في أطروحته (آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة)[3] دون أن يذكره في كتابه الإشكالي (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟)، فجاءت آراؤه متناقضة مع ما ذكره قبلاً في كتابه (فقه السيرة)[4]، وجاريةً في الاتجاه نفسه الذي ذهب إليه الزحيلي تأييداً لفكرة أنّ الجهاد لا يكون إلا ردّاً على عدوان قائم على دار الإسلام، وبأبعد من الزحيلي نفسه، بحيث اقترب أكثر من تقييد الجهاد بشروط الواقع السياسي وظروفه. ولم يكتفِ بذلك، بل انطلق مما سبق ليتعامل مع الحاكم المستبدّ المعاصر وكأنه الحاكم المسلم العادل المستوفي لشرائط البيعة والمستحق الطاعة من الرعية، فيصبح الجهاد القتالي بعهدة هذا الحاكم، ويصبح الخارجون عليه محاربين عملاء، لا بغاةً متأوّلين على الأقل.

أما المنهج الذي اتبعناه في هذا البحث، فهو تفكيك النص وكشف مفارقاته الداخلية من جهة، وعقد المقارنة فيما بين آراء البوطي والزحيلي في المسائل المطروحة من جهة أخرى، مع العودة إلى آراء المذاهب الأربعة في كتبها المعتمدة.

---

(3) توجد قرائن عدة على تأثر البوطي بالزحيلي في كتابه الصادر لأول مرة عام 1963م وفي مواضع مختلفة حتى إنه يوافقه في مسائل رجّحها الزحيلي بعد استعراض مختلف الآراء والأدلة، ومن أبرزها الانطلاق من كون الحرابة علة شرعية لجهاد الكفار مع جعلها مرادفة للعدوان لإثبات أنّ لا مبادأة بالجهاد لنشر الإسلام رغم اتفاق فقهاء المذاهب الأربعة على خلاف ذلك. ثم إن البوطي وفقاً لرأيه الأول في (فقه السيرة) ينتقد كل من يقول بدفاعية الجهاد لا هجوميته، ومنهم الزحيلي ضمناً، ثم يعود ليتقارب مع الزحيلي في كتابه (الجهاد في الإسلام) دون أن يتطابق معه، وهو ما سنشير إليه تباعاً.

(4) صدرت الطبعة الأولى لكتابه (فقه السيرة) عام 1972، فيما صدر كتابه (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟) عام 1993، والطبعة التي بين يدي البحث من فقه السيرة هي الطبعة العاشرة الصادرة عام 1991، بحيث يظهر رأيان متناقضان في الكتابين المذكورين في مسألة الجهاد، وأحدهما ينسخ الآخر، لكن البوطي لا يصرّح بتراجعه عن الرأي الأول، ولا إمكانية للجمع بين الرأيين إلا بتعسّف.

وينقسم البحث إلى أربعة مطالب نتناول فيها مفهوم الجهاد لدى البوطي ومشروعيته وعلّته ومدى انطباق مفهوم الجهاد شرعاً على أفعال الجماعات الإسلامية المعاصرة، ورؤيته عن الحكم والمعارضة، وذلك حسب ما فهمه البوطي من نصوص فقهاء المذاهب الأربعة، مرجّحاً بينها، ومجتهداً فيها، مع التدقيق في معاني تلك النصوص ومقاصد أصحابها بحسب سياقات اللفظ والمعنى، حيث نميّز فيها بين آراء البوطي خاصة وبينها وآراء الزحيلي، ومدى انطباقهما أو انطباق رأي البوطي تحديداً – حيث تقتضي الحاجة – مع ما ذهب إليه جمهور الفقهاء.

المطلب الأول: مفهوم الجهاد ومشروعيته

يراجعُ البوطي مصطلح الجهاد وما يدلّ عليه شرعاً ويحدّد له غاية تختلف عما تعارف عليه الفقهاء، وذلك لتعزيز مقولة إنّ الدعوة هي الأصل وإنّ الجهاد هو الفرع، ومن ثَمّ لتضييق مجاله قدر الإمكان، وليكون القتال بعد ذلك تابعاً لمقتضيات الدعوة السلمية وخاضعاً لمبدأ الحرية الدينية في المجتمع وفي الدولة، متجاوزاً كما حال الزحيلي مسألة التفريق التقليدي بين حرب دفاعية وأخرى هجومية، فما عنده إلا جهاد واحد متّسق بنوعيه الدعوي والقتالي. والجهاد القتالي هو دائماً لردّ العدوان فيكون دفاعاً أو هجوماً وقائياً على سبيل الدفاع عن النفس من خطر محدق. وقد شُرع الجهاد القتالي بحسب البوطي في كتابه (الجهاد في الإسلام) للدفاع عن الدولة الإسلامية القائمة وليس لإقامتها، بخلاف ما قرّره في كتابه الآخر (فقه السيرة). فكيف يعرّف الفقهاء مصطلح الجهاد وما هو تعريف البوطي؟ وما آثار هذا التعريف على رؤية البوطي لمشروعية الجهاد والباعث عليه بالمقارنة مع جمهور الفقهاء؟

أولاً: مفهوم الجهاد

إنّ كلمة الجهاد هي مصدر جاهد جهاداً ومجاهدة، وجاهَدَ: فاعَلَ من جهد: إذا بالغ في قتل عدوه وغيره، وهو في الشرع قتال الكفار خاصة كما

يقول البعلي الحنبلي[5]. والجهاد هو دعوة الكفار إلى الدِّين الحق، وقتالهم إن لم يقبلوا على حدّ تعبير ابن الهمام الحنفي[6]، فيما يقول ابن رشد (الجدّ) المالكي إنّ الجهاد مأخوذ من الجَهْد وهو التعب، فمعنى الجهاد في سبيل الله المبالغة في إتعاب الأنفس في ذات الله، وإعلاء كلمته التي جعلها الله طريقاً إلى الجنة وسبيلاً إليها، قال الله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾ [الحج: 78] وينقسم الجهاد بحسب ابن رشد على أربعة أقسام هي جهاد القلب وجهاد باللسان وجهاد باليد وجهاد بالسيف، فجهاد القلب جهاد الشيطان ومجاهدة النفس عن الشهوات المحرّمات، وجهاد اللسان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن ذلك ما أمر الله به نبيه ﷺ من جهاد المنافقين لأنه عزّ وجلّ قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 73]، فجاهد ﷺ الكفار بالسيف وجاهد المنافقين باللسان، لأن الله تعالى نهاه أن يُعمل عِلمَه فيهم، فيُقيم الحدود عليهم لئلا يُتَحدَّث عنه أنه يقتل أصحابه على ما رُوي عنه ﷺ، وكذلك جاهد ﷺ المشركين قبل أن يؤمَر بقتالهم، بالقول خاصة. أما جهاد اليد فهو زجر ذوي الأمر أهل المناكر عن المناكر والأباطيل والمعاصي المحرمات وعن تعطيل الفرائض الموجبات بالأدب والضرب على ما يؤدي إليه الاجتهاد في ذلك، ومن ذلك إقامتهم الحدود [...] وجهاد السيف هو قتال المشركين على الدِّين. ويلخّص ابن رشد المعنى الاصطلاحي للجهاد بقوله: "فكل من أتعب نفسه في ذات الله فقد جاهد في سبيله إلا أنّ الجهاد في سبيل الله إذا أُطلق [أي إذا قيل الجهاد دون إضافته إلى شيء] فلا يقع بإطلاقه إلا على مجاهدة الكفار بالسيف حتى يدخلوا في الإسلام أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون[7].

---

(5) شرح المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل لابن قدامة المقدسي، وعليه المطلع على أبواب المقنع، لابن أبي الفتح البعلي الحنبلي، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص564.

(6) ابن الهمام الحنفي، فتح القدير، ج4، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط1، 1316هـ، ص277.

(7) ابن رشد (الجدّ)، المقدمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق د. محمد حجي، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م، ص342.

لكن وجوب الجهاد هو وجوب الوسائل لا المقاصد، إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد كما يقول الشربيني الشافعي[8]. وإذا كان شرط الحرب هو بلوغ الدعوة باتفاق [الفقهاء] أي لا يجوز حرابتهم [أي قتال الكفار] حتى يكونوا قد بلغتهم الدعوة كما قال ابن رشد (الحفيد) المالكي[9]، فقد اتفق الفقهاء على جواز مهادنة العدو سواء بعهد وجزية أو لا، لكن منهم من أجازها دون سبب إذا رأى الإمام مصلحة فيها، فيما أجازها مالك والشافعي وأبو حنيفة عند الضرورة، بل أجاز الأوزاعي أن يصالح الإمامُ الكفارَ على شيء يدفعه المسلمون إليهم[10]. وهو ما قد ينطبق غالباً على حال المسلمين من ضعف وتفرّق، فلا يعود من داعٍ للتأويل لنفي المبادأة بالقتال أو ما يسمى فقهاً بجهاد الطلب وقد انعدمت الوسائل، وما دام الحاكم هو من يقدّر المصلحة.

لكن البوطي وفي سياق نفي القتال قبل طروء عدوان أو ظهور دلائله، يستخدم مصطلح الجهاد القتالي تمييزاً له عما يسمّيه الجهاد بالدعوة. ويستند في دعواه إلى معاني الجهاد والمجاهدة التي وردت في سور مكية عدة قبل الإذن للمؤمنين بقتال المشركين، وفيها معنى الصبر على نشر الحق والصبر على الأذى، لينفي القول بـ"أنّ الجهاد الذي هو جزء أصيل من أحكام الإسلام وشرائعه، إنما شُرع بعد هجرة رسول الله ﷺ إلى المدينة، فلم يكن للجهاد قبل ذلك حُكْمٌ ولا ذِكْر"، إذ ما دام الجهاد نوعين، وقد سبقت الدعوةُ القتال، "فالعهد المكي من حياة رسول الله ﷺ حفل بالجهاد كما حفل به العهد المدني"[11]، أي أنّ الجهاد كما يعرّفه البوطي شُرع أول

(8) الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، على متن منهاج الطالبين للإمام أبي زكريا يحي بن شرف النووي الأنصاري، عناية محمد خليل عيتاني، ج4، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1997، ص277.

(9) ابن رشد، بداية المجتهد، ج1، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت، ص308.

(10) المصدر نفسه، ص308–309.

(11) البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط1، 1993، ص19.

مرة في مكة لا في المدينة. لكن وبما أنه استقرّ في أذهان كثير من الناس انحصار الجهاد في معناه القتالي، وبما أنّ مقاتلة المشركين شُرعت بعد استقرار رسول الله ﷺ في المدينة، ظنّوا أنّ الجهاد عموماً إنما شُرع بعد الهجرة. ولقد أدى هذا التصوّر حسب البوطي إلى إزالة سمة الجهاد عن كثير من أنواعه، بل عن أهمها، إذ لا شك حسب رأيه "أنّ أهم أنواع الجهاد هو ذاك الذي استقرّ وجوده مع فجر الدعوة الإسلامية في مكة المكرمة، فكان أساساً لما تفرّع عنه بعد ذلك، من جرّاء عوارض الظروف والأحوال"[12]. ويقول إنّ ما يفوت جُلَّ المسلمين معرفتُه هو أنّ الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى كُلٌّ لا يتجزأ، متكاملٌ يأخذ بعضه بِحُجُزِ بعض، ولا يتأتّى فصل جزء منه عن الأجزاء الأخرى. فالجهاد القتالي جزءٌ من الجهاد الكليّ الذي شرعه الله سبحانه وتعالى، ولا يستقيم نهوض الأمة بهذا الجزء إلا إذا تكامل نهوضها بكليّ معنى الجهاد الذي شرعه الله سبحانه وتعالى، منذ فجر البعثة النبوية أي قبل أن يهاجر النبي ﷺ من مكة إلى المدينة. فالأمر بالجهاد كان يتنزّل بين الحين والآخر على المسلمين من خلال الوحي الرباني من مثل قول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: 69] وقوله عز وجل: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ﴾ [الحجّ: 78]، مع أنّ الجهاد القتالي لم يكن مشروعاً بعد. وعليه، فإنّ البوطي يرى أنّ تعريف الناس بالإسلام ودعوتهم إليه بالحوار والإقناع هو منطلق الجهاد الإسلامي وأساسه ومصدر تفرّعاته وأنواعه[13].

ويختلف تحديد البوطي للجهاد وغايته في (فقه السيرة) أولاً عن تحديده إياها في كتاب (الجهاد في الإسلام) لاحقاً، ففي الأول يعرّف الجهاد بأنه "بذل الجهد في سبيل إعلاء كلمة الله وإقامة المجتمع الإسلامي، وبذل الجهد بالقتال نوع من أنواعه، وأما غايته فهو إقامة المجتمع الإسلامي وتكوين الدولة الإسلامية الصحيحة"[14]. أما في الكتاب الثاني فيرى البوطي

---

(12) المصدر نفسه، ص20.

(13) المصدر نفسه، ص42.

(14) البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط10، 1991، ص185.

أنّ الجهاد القتالي لم يُشرع من أجل الحصول على دار إسلام، ولم يقاتل الرسول ﷺ في سبيل بناء دولة إسلامية أو إيجاد حشد من المسلمين تتألّف منهم تلك الدولة، ويتحقّق بهم نظامها، وإنما قاتل بعدما منحه الله كلّ ذلك، حراسةً له ودفاعاً عنه[15]. وشُرع القتال بعد الهجرة لأن الدعوة أصبحت مكلوءة بحماية دولة ورئيس مسؤول عنها، فهو يملك نظاماً سليماً فيما كانت (الدعوة) من قبل بيد أفراد لا تجمعهم جامعة دولة ولا ينطلقون في أرض يملكونها ولا يرعاهم إمام ذو مسؤولية سياسية[16].

أما الجهاد فهو مشروع وواجب ضد كلّ من يتربّص بأيّ أرض إسلامية مما يسميه علماء الشريعة الإسلامية دار الإسلام. ويضيف: "إذا ثبت هذا الحق، يظلّ سلطان المسلمين مهيمناً عليه إلى يوم القيامة، أي فإنها تظلّ تسمى دار إسلام، مهما اغتصبها أو احتلها المعتدون، وثمرة هذا الحكم أنّ على المسلمين من أهل تلك الدار وغيرها أن يستمروا في مقاتلة المحتلين والمغتصبين ما وسعهم ذلك"[17]، ومن المعلوم أنّ هذا لا يختصّ بفلسطين كأرض إسلامية محتلة، وإنما يتعدّاه إلى أراضٍ إسلامية أخرى، ثبتت فيها صفة دار الإسلام لقرون متطاولة قبل احتلالها. كذلك الجهاد واجب حسب رأي البوطي ضد كلّ من يسعى إلى تقويض دولة من هذه الدول الإسلامية، مهما كانت مقصّرة في تطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه، ما دامت داخلة بدخول قادتها ومعظم سكانها في حوزة الإسلام، لا سيما إذا كان العدوان آتياً من جهةٍ تتربّص بالإسلام وأهله، كالدول الاستعمارية اليوم[18]، وفي هذه إشارة ضمنية إلى المعارضات الإسلامية للأنظمة السياسية القائمة، متهماً إياها بأنها – أدركت ذلك أم لا – أدوات القوى الاستعمارية بهدف تقويض استقرار الدول الإسلامية. وباختصار، إذا كان الخروج على الحاكم الظالم غير جائز[19]، إلا أنّ الجهاد ضد الخارجين عليه واجب.

(15) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص197.
(16) المصدر نفسه، ص25.
(17) المصدر نفسه، ص196–197.
(18) المصدر نفسه، ص198.
(19) المصدر نفسه، ص153.

ثانياً: مشروعية الجهاد

لقد اتفق جمهور الفقهاء على تدرّج مشروعية الجهاد في الإسلام وصولاً إلى مبادأة الكفار بالقتال ما لم يكن عهدٌ وجزيةٌ بينهم وبين المسلمين. ويقول الشربيني الشافعي في مغني المحتاج إنّ الرسول ﷺ كان قبل الهجرة ممنوعاً أول الإسلام من قتال الكفار مأموراً بالصبر على الأذى. وبعد الهجرة إلى المدينة، أُمر به إذا ابتُدئ به، أي إذا بدأ الكفار بالقتال، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾ [البقرة: 187] ثم أُبيح له ابتداؤه، أي البدء بقتال الكفار في غير الأشهر الحُرُم بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ الآية [التوبة: 5]، ثم أُمر به [أي بالقتال] من غير تقييد شرط ولا زمان بقوله تعالى: ﴿وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ﴾ [البقرة: 191]. وقد يكون الجهاد فرض عين على كلّ مسلم إن أحاط عدوٌّ بالمسلمين كالأحزاب من الكفار في غزوة الخندق والذين تحزّبوا حول المدينة فإنه مقتضٍ لتعيّن جهاد المسلمين. أما إن كان الكفار ببلادهم مستقرّين بها غير قاصدين شيئاً من بلاد المسلمين فجهادهم فرض كفاية، أي إن قام به بعض المسلمين سقط عن الباقين، وإن لم يقم أحد به أَثِم الجميع، وهو ما سار عليه الخلفاء الراشدون. ويحصل فرض الكفاية بأن يشحن الإمام الثغورَ بمكافئين للكفار مع إحكام الحصون والخنادق وتقليد الأمراء أو بأن يدخل الإمام أو نائبه دار الكفر بالجيوش لقتالهم[20].

ويقول البابرتي الحنفي في شرح العناية على الهداية إنّ قتال الكفار واجب وإن لم يبدؤوا [أي بالقتال]، للعمومات الواردة في ذلك كقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: 5] و﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٌ﴾ [الأنفال: 11] و﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ﴾ [البقرة: 549] وغيرها فإن قيل العمومات معارَضة بقوله تعالى: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡ﴾ [البقرة: 191] فإنه يدلّ على أنّ قتال الكفار إنما يجب إذا بُدئوا بالقتال، أُجيب بأنه منسوخ، وبيانه أنّ رسول الله ﷺ كان في الابتداء مأموراً بالصفح والإعراض عن المشركين بقوله: ﴿فَٱصۡفَحِ

(20) الشربيني، مغني المحتاج، ج4، مصدر سابق، ص276–277.

﴿ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾ [الحجر: 85] و﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الحجر: 94]، ثم أُمر بالدعاء إلى الدِّين بالموعظة والمجادلة بالأحسن بقوله: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ﴾ [النحل: 125]، ثم أُذن بالقتال إذا كانت البداءة منهم بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: 39] وبقوله: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾ [البقرة: 191]، ثم أُمر بالقتال ابتداء في بعض الأزمان بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5]، ثم أُمر بالبداءة بالقتال مطلقاً في الأزمان كلها وفي الأماكن بأسرها فقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال: 11] و﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة: 29].

ويتناول البوطي في (فقه السيرة) تدرّج حكم الجهاد في الإسلام بما يتوافق بالمعنى العام مع جمهور الفقهاء إذ "كان الجهاد في صدر الإسلام مقتصراً على الدعوة السلمية مع الصمود في سبيلها للمحن والشدائد، ثم شُرع إلى جانبها – مع بدء الهجرة – القتال الدفاعي، أي ردّ كلّ قوة بمثلها. ثم شُرع بعد ذلك قتالُ كلِّ من وقف عقبةً في طريق إقامة المجتمع الإسلامي، على أن لا يُقبل من الملاحدة والوثنيين والمشركين إلا الإسلام، وذلك لعدم إمكان الانسجام بين المجتمع الإسلامي الصحيح وما هم عليه من الإلحاد والوثنية. أما أهل الكتاب فيكفي خضوعهم للمجتمع الإسلامي وانضوائهم في دولته على أن يدفعوا ما يُسمّى الجزية مكان ما يدفعه المسلمون من الزكاة". ثم يرى البوطي أنه عند هذه المرحلة الأخيرة، استقرّ حكم الجهاد في الإسلام، وهذا هو واجب المسلمين في كل عصر إذا توافرت لديهم القوة والعدّة اللازمة، وعن هذه المرحلة يقول الله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 123]. ويستنتج بعد ذلك أنه "لا معنى لتقسيم الجهاد في سبيل الله إلى حرب دفاعية وأخرى هجومية، إذ مناط شرعة الجهاد ليس الدفاع لذاته ولا الهجوم لذاته. إنما مناطه الحاجة إلى إقامة المجتمع الإسلامي بكل ما يتطلّبه من النُّظُم والمبادئ الإسلامية، ولا عبرة بعد ذلك بكونه جاء هجوماً أو دفاعاً"[21].

(21) انظر: فتح القدير، ج4، مصدر سابق، ص282، وورد المعنى نفسه في المقدمات

ويتناول البوطي في الكتاب ذاته آية السيف الواردة في سورة التوبة أو براءة، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: 5]، فيقول: إنّ هذه الآيات الواضحة القاطعة لم تُبقِ في الذهن أيّ مجال لتصوّر ما يسمى بالحرب الدفاعية أساساً لمعنى الجهاد في الإسلام، كما يزعم المستشرقون، فسورة براءة من أواخر ما نزل من القرآن، وأحكامها – وأكثرها متعلّق بالجهاد – مستقرة باقية، ولا داعي للقول إنّ هذه الآيات نسخت ما قبلها من الآيات التي تقرّر الجهاد الدفاعي، لأن الجهاد في أصل مشروعيته غير ناظر إلى هجوم ولا إلى دفاع، إنما هو يستهدف إعلاء كلمة الله تعالى، وإشادة صرح المجتمع الإسلامي السليم وإقامة دولة الله في الأرض، أياً كانت الوسيلة المتعيّنة إلى ذلك، فقد تكون الوسيلة لظرفٍ ما، المسالمة وبث النصيحة والتعليم والإرشاد، وعندئذ لا يُفسَّر الجهاد إلا بذلك، وقد تكون لظرفٍ آخر، الحرب الدفاعية مع النصح والإرشاد والتوجيه، فهذا هو الجهاد المشروع حينئذ، وقد تكون الوسيلة المتعيّنة لظروف أخرى هي الحرب الهجومية، فهي حينئذ ذروة الجهاد وأشرفه. والحاكم المسلم المتبصّر الواعي المخلص لله ورسوله ولعامة المسلمين، هو الذي يقدّر الظرف ويعيّن الوسيلة، ما يعني أنّ جميع هذه الوسائل الثلاث مشروعة في تحقيق الجهاد على أن لا يُطبّق منها إلا ما تقتضيه المصلحة الآنية التي يقدّرها الحاكم، وتبادل التطبيق ليس من النسخ في شيء[22].

ويقول البوطي في (فقه السيرة) أيضاً إنّ محترفي الغزو الفكري حصروا كلّ همّهم في مشروعية الجهاد لأنه أخطر ركن من أركان الإسلام في نظر أعدائه، وهم يدركون أنّ هذا الركن إذا استيقظ في نفوس المسلمين في أيّ عصر فلن تقف أيّ قوة في وجه الدفع الإسلامي، لذا رأوا أن يكون

الملهمات لابن رشد (الجد)، ج1، مصدر سابق، ص344–346، أما ابن رشد (الحفيد) فيذكر أن الإمام مالك قال بعدم جواز ابتداء الحبشة بالقتال لما روى من حديث النبي عليه الصلاة والسلام: "ذروا الحبشة ما وذرتكم"، بداية المجتهد، ج1، مصدر سابق، ص304.

(22) البوطي، فقه السيرة النبوية، مصدر سابق، ص185–186.

البدء في هذه النقطة بالذات بغية وقف المدّ الإسلامي[23]. ويضيف أنّ مغالطات وتشويهات دُسّت في الجهاد، وهي تتمثّل في نظريتين متناقضتين في الظاهر ولكنهما منسجمتان في باطن الأمر وحقيقته، إذ يتكوّن من كليهما وسيلة واحدة متسعة تهدف إلى إلغاء الجهاد من أساسه. أما النظرية الأولى فهي تلك تنادي بأن الإسلام لم ينتشر إلا بحدّ السيف وأنّ النبي ﷺ وأصحابه سلكوا مسلك الإكراه فكان الفتح الإسلامي على أيديهم فتح قهر وبطش لا فتح قناعة وفكر. وأما النظرية الثانية فهي تلك التي تهتف بعكس ذلك تماماً، أي أنه دين سلام ومحبة، لا يُشرع الجهاد فيه إلا لردّ العدوان المداهم، ولا يحارب أهله إلا إذا أُرغموا على ذلك وبودئوا به[24]، [وهذا السياق لا يسلم منه حتى الزحيلي نفسه][25]، قبل أن ينقلب رأي البوطي رأساً على عقب في كتابه (الجهاد في الإسلام) فبعدما كانت غاية الجهاد إقامة المجتمع والدولة على نسق الإسلام وهديه، أصبحت الغاية مقاومة الحرابة من الخارج وفي الداخل إثر قيام الدولة الإسلامية من دون قتال. وحسب تعبيره، لا بدّ للجهاد القتالي من مناخ اجتماعي صالح يتناسق معه، وتحقيق هذا المناخ يحتاج إلى لون من الجهاد المستقل برأسه، ويقصد به إيجاد جماعة مؤمنة صادقة في إيمانها، تكون من الكثرة والأهمية بحيث يتكوّن منها سُدى ولُحمة الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي، وتُسدّ الثغرات الداخلية التي يمكن أن يتسرّب منها العدو لإثارة عوامل الفرقة والاضطراب. وإيجاد هذه الجماعة لا يتحقّق بخصام ولا قتال، ولا بما يشبه الانفجار الكبير، وإنما بمعاناة كبيرة وصبر طويل في إبلاغ دين الله وشريعته، وفي اعتماد السُّبُل التربوية المتنوعة ابتغاء تزكية النفوس وإدخال حب الخالق عزّ وجلّ إلى القلوب، على أن لا تشوب هذا العمل الجهادي شائبة نفس أو مصلحة دنيوية أو رغبة في بلوغ حكم. فإذا تغلّب الخير وشاع الالتزام بدين الله في المجتمع اصطبغ الحكم آلياً بصبغة الإسلام

---

(23) المصدر نفسه، ص454–455.

(24) المصدر نفسه، ص185.

(25) المصدر نفسه، ص186–187.

ونظامه[26]. وعلى هذا، فإن قيام المجتمع الإسلامي ومعه النظام السياسي، لا يكون إلا بجهاد الدعوة، فإذا قام على ما سبق بيانه، وجب الجهاد القتالي عند ورود خطر خارجي أو داخلي.

المطلب الثاني: باعثُ الجهاد وعلّته

يطرح البوطي رأيين متناقضين لدى تناول الباعث على الجهاد وعلّته الشرعية، فحسب رأيه الأول يهدف الجهاد إلى إقامة المجتمع الإسلامي ودولته ويكون دفاعياً أو هجومياً بحسب الظروف، بغضّ النظر عن وجود عدوان مباشر أم لا. أما رأيه الثاني فيجعل الجهاد دفاعياً حتى وهو في حالة الهجوم الوقائي، ويكون هدفه حماية المجتمع والدولة بعد قيامهما دون خصام أو قتال، ضمن مسار دعوي سليم ومسالم.

ووفق الرأي الثاني، يتابع البوطي ما اعتمده الزحيلي لترجيح الطابع الدفاعي للجهاد، أي ما يزعمه من انبناء القتال على علّة الحرابة كما يقول جمهور الفقهاء، وليس على علّة الكفر كما يقول الشافعي في أحد قوليه، رغم أنّ الحرابة أو الكفر هي علّة قتل الأسرى الكفار وليس قتالهم[27]، طبقاً للسياق الذي اختلف فيه فقهاء المذاهب الأربعة، ولأنه لا خلاف بينهم على

(26) يقول الزحيلي: إنّ الجهاد مشروع في الإسلام اضطراراً، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 16]، وليس الجهاد مبدأ هجومياً عدوانياً وإنما هو مبدأ وقائي، وأنّ قتل الكفار ليس مقصوداً لذاته، وأنّ الإسلام يفضّل سلوك السلام بصفة أصيلة، كلما أمكن ذلك. ويحصر الزحيلي مشروعية الجهاد في حالات الدفاع الوقائي: أي الاعتداء على الدعاة إلى الله بمصادرة حرية التبليغ الإيجابية، أو وقوع الفتنة في الدِّين أو المحاربة بالفعل، أو لنصرة المظلوم فرداً أو جماعة، وهو مشروع أيضاً دفاعاً عن الإنسانية في حال اضطهاد دولة للأقليات من رعاياها، أو الدفاع عن النفس، حيث يتبين أن الزحيلي يفرّغ الجهاد الدفاعي من مضمونه، وبما يتجاوز الرأي الثاني للبوطي عن الجهاد، الذي لا يتجاوز التصدّي لمن يقاوم الدعوة عموماً ومن يصرّ من أهل جزيرة العرب على عبادة الأوثان، انظر كتاب: آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1998، ص86، 90، 93–94، والبوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص24–25.

(27) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص195، مع هامش رقم1 في الصفحة ذاتها.

وجوب جهاد الكفار وجوباً كفائياً، دون اشتراط العدوان على دار الإسلام، فإذا وقع العدوان يصبح الجهاد فرض عين على كلّ مسلم.

فما هو الفارق بين رأيي البوطي بشأن الباعث على الجهاد والغاية منه؟ وما هي العلّة الشرعية لفريضة الجهاد بحسب جمهور الفقهاء؟

أولاً: الباعث على الجهاد

يرفض البوطي في كتابه (الجهاد في الإسلام) القول السائد بأنّ علّة عدم تشريع القتال في مكة ضعف المسلمين وقلة عددهم، ويؤكد بطلان هذه العلّة(28) لأنّه "لو كانت العلّة عجز النبي ﷺ عن المقاومة وعن ردّ الكيد بمثله؛ [...] لدعا عليهم ذات مرة بالسحق والمحق، سيما وأنّ دعاء الرسل والأنبياء أمضى من أسلحة الثائرين". ويقول إنه ﷺ "ما كان يستقبل عدوان المشركين إلا بمزيد من الشفقة والرحمة، وما حرّك لسانه بالدعاء عليهم حتى في أحلك الساعات وأقسى الظروف التي مرّت به في تلك السنوات الطوال التي أمضاها في مكة"(29). ويرى البوطي أنّ المسلمين في مكة: "كانوا أفراداً قلة متناثرين وسط كثرة من الناس التائهين والضالين المشركين. وكانت أرض مكة وعاء لهم جميعاً تتلاقى عليها القبائل المختلفة،

(28) يتناول ابن رشد (الحفيد) الخلاف بين جمهور الفقهاء والشافعي في مسألة قتل الأسرى المشركين كأحد الخيارات لدى إمام المسلمين، فيقول إنّ الشافعي لا يميّز بينهم، فيما يستثني الجمهور أصنافاً ممن لا يقاتلون عادة كالنساء والصبيان والشيوخ والرهبان والحرّاث، ويفسر ذلك على أن علة قتل الأسرى (لا القتال) لدى الشافعي هي الكفر، فيما العلة عند الجمهور هي الحرابة أي بحيث يحاربون، أو هم ممن يطيقون القتال عادة من الذكور البالغين، ويتبين هنا أن الزحيلي يخلط بين قتل الأسرى المشركين وقتالهم، وشتّان بين الأمرين. انظر: بداية المجتهد، مصدر سابق، ج1، ص304-307.

(29) يناقض البوطي هنا ما ذكره أولاً في (فقه السيرة النبوية) أن جمهور الفقهاء متفقون أنه على المسلمين أن يقدّموا مصلحة حفظ النفس على ما سواها إذا كانوا من قلة العدد أو ضعف العدة بحيث يغلب الظن أنهم سيُقتلون من غير أي نكاية في أعدائهم، لأن المصلحة المقابلة وهي حفظ الدين موهومة أو منفية الوقوع، ومؤدى هذا أن الجهاد لم يشرع في مكة بسبب الضعف وقلة العدد، انظر: فقه السيرة النبوية، مصدر سابق، ص107.

وتصطبغ منهم بعادات واتجاهات قبلية. والمسلمون في مكة كانوا فقراء إلى الأرض التي تكون داراً لهم، وإلى النظام الذي ينسج صلة ما بينهم، ويجعل منهم مجتمعاً تستقرّ أركانه فوق الأرض، ومن ثَمَّ لم يكن لهم وراء العقيدة التي يدعون إليها وينافحون بالفكر عنها أيّ حق ثابت ينهضون بحراسته ويقاتلون من دونه إن اقتضى الأمر، ومن ثمّ لم يكن للجهاد القتالي أيّ مبرّر آنذاك"[30]، ويضيف أنّ القتال شُرع في المدينة، لأنّ الله أكرم المسلمين لدى هجرتهم إلى المدينة بالأرض التي أورثهم إياها ومكّنهم منها، والجماعة الإسلامية التي تكاثرت فوق تلك الأرض، والنظام الذي جمع شملهم ووحّد سلطانهم. إذن، فالجهاد القتالي الذي شُرع لدى استقرار المسلمين في المدينة، إنما شُرع دفاعاً عن هذه الحقوق الثلاثة"[31]، وهذا الرأي يقترب نسبياً مما يقرّره الزحيلي[32].

لكن البوطي في (فقه السيرة) وفي سياق استنباط الحكمة من تأخير الإذن بالقتال إلى العهد المدني يذكر أمرين أولاهما أنه كان من المطلوب أولاً أن يسبق القتال تعريفٌ بالإسلام والدعوة إليه وحلّ المشكلات التي قد تقف في سبيل فهمه، وثانيهما أن لا يحمّلهم الله واجب القتال قبل أن توجد لهم دار إسلام تكون لهم بمثابة معقل يأوون إليه ويلوذون به[33]، أي أنّ الجهاد في مكة كان ممتنعاً لعدم توافر الملاذ الآمن وهو ما تحقّق في المدينة،

---

(30) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص76.

(31) المصدر نفسه، ص74.

(32) المصدر نفسه، ص79.

(33) يقول الزحيلي: إنّ "كلّ ما استجدّ في التشريع المدني هو الإذن بالقتال لردّ العدوان وحماية الدعوة، بعد أن قوي المسلمون، وبعد أن تكوّنت لهم دولة وأصبح لهم وطن"، ويعتبر أن "الإسلام لم يعمد إلى القتال كوسيلة من وسائل نشره، وإنما كان القتال تطوراً طبيعياً تقتضيه طبيعة الدعوة وتهيئة ظروفها وملابساتها وموقف الكافرين منها من عرب وفرس ويهود وروم وحماية الدعاة لها، ولو كان القتال للإكراه على الإسلام لما نهى الرسول ﷺ عن قتال غير المقاتلة كالشيوخ والنساء والرهبان والفلاحين ما داموا مسالمين، بل الباعث على القتال دفع العدوان وإرساء قواعد الحرية لشعوب الأرض، بحيث يمكنهم النظر في الإسلام، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص76، 78، 90.

ويُستفاد من كلامه هذا على وجهين: الأول تعارضه مع ما نفاه لاحقاً في (الجهاد في الإسلام) بخصوص علّة عدم تشريع الجهاد القتالي في مكة، والثاني قصوره عما ذهب إليه فيما بعد في تعليل مشروعية الجهاد القتالي في المدينة أي قيام العناصر الثلاثة المكوّنة للدولة من أرض وشعب وسلطة، فالدار والموئل والملاذ له اعتبار ظرفي مختلف عن تكوين دولة متكاملة بعناصرها الثلاثة، إلا إن كان البوطي قَصَد بدار الإسلام في المدينة ما راح إليه فيما بعد من تكامل العناصر الثلاثة للدولة.

وإذا كان الجهاد القتالي قد شُرع – حسب الرأي الثاني – ليدافع المسلمون به عن الحق الذي متّعهم الله به وملّكهم إياه، ونظراً إلى أنّ هذا الحق لم يكن موجوداً بحوزتهم من قبل، فإنّ هذا النوع من الجهاد أيضاً لم يكن مشروعاً آنذاك، ولم يُشرع يوماً لإيجاد هذا الحق، أو هذه الثروة من العدم. فرسول الله ﷺ لم يقاتل في سبيل الحصول على دار إسلام، ولم يقاتل في سبيل بناء دولة إسلامية أو إيجاد حشد من المسلمين تتألف منهم تلك الدولة ويتحقق بهم نظامها، وإنما قاتل بعد أن منحه الله كلّ ذلك، حراسة له ودفاعاً عنه"[34]، [على أنّ الزحيلي وإن كان ممن يرون أنّ الجهاد دفاعي بطبيعته، إلا أنه لا يحصر مجال الجهاد جغرافياً، بل يرى قتال الحاكم المستبدّ أيضاً][35].

ويعتبر البوطي وفق رأيه الثاني أنّ الجهاد الذي شرعه الله درءاً للحرابة على أشكالها قد يتخذ طريقة الحرب الدفاعية أو طريقة الحرب الهجومية، فمن الصنف الأول غزوات أُحُد والأحزاب وحنين، ومن الصنف الثاني غزوات بني المصطلق وخيبر ومؤتة وتبوك، فالأولى حروب بدأها المشركون والثانية بدأها المسلمون لكن ردّاً على كيد خطّط له المشركون ومن معهم. ثم يقول إنّ الغزوات كانت دفاعية قبل صلح الحديبية وأصبحت هجومية بعده، بالنظر إلى بصيرة الحاكم المسلم وإلى قوة المسلمين وضعفهم، وليس أول عهدهم بمشروعية الجهاد لدى أول استقرارهم في

(34) البوطي، فقه السيرة النبوية، مصدر سابق، ص184.
(35) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص196–197.

المدينة من حيث التمكّن والقوة كعهدهم بها من بعد، أي بعد النصر الذي أحرزوه في سلسلة الغزوات الدفاعية المتتالية[36]، لكن أين غزوة بدر الكبرى من هذا التقسيم، حيث كان النفير فيها لاعتراض قافلة تجارية لأبي سفيان، ولم يكن ثمة عدوان مباشر على المدينة أو تخطيط للعدوان عليها. ثم إنّ تبرير أيّ هجوم بوجود مخطط عدواني ما، يصحّ مطلقاً في كلّ آن، ما لم يكن عهد بين المسلمين والكفار، فنعود بذلك إلى ما قرّره الفقهاء من قبل من وجوب جهاد الطلب مرة في السنة، فضلاً عن أنّ المعيار المطروح لدى البوطي هنا بين الدفاع والهجوم، هو توافر القوة وليس مجرّد العدوان.

ولابن تيمية رأي مختلف ومتقدّم عما طرحه البوطي، فيقول إنّ غزوة بدر كانت المحطة الفاصلة بين مرحلتين أساسيتين، ففي المرحلة الأولى كان رسول الله ﷺ وأصحابه يعفون عن المشركين وأهل الكتاب كما أمرهم الله حتى أَذِن الله فيهم، فلما غزا بدراً وقتل الله به من قتل من صناديد الكفار وسادة قريش وعاد المسلمون منصورين غانمين، أسلم المنافقون في المدينة من حيث الظاهر. ثم لما نزلت سورة التوبة أو براءة أُمر أن يبتدئ جميع الكفار بالقتال وثنيّهم وكتابيّهم سواء كفّوا أو لم يكفّوا، وأن ينبذ إليهم تلك العهود المطلقة التي كانت بينه وبينهم. فأما قبل براءة وقبل بدر فقد كان مأموراً بالصبر على أذاهم والعفو عنهم، وأما بعد بدر وقبل براءة فقد كان يقاتل من يؤذيه ويُمسك عمن سالمه[37]. وبما أنّ ابن تيمية لا يرجّح نسخ آية السيف لجميع الآيات التي تأمر بالصفح أو قتال من قاتل المسلمين وحسب، (وهو رأي البوطي والزحيلي أيضاً) فقد قال بإعمال كلّ هذه الآيات

---

(36) يقول الزحيلي: إنّ الجهاد الإسلامي من نوع خاص، فهو ليس هجومياً ظالماً للعالم وليس مجرد دفاع عن حدود الوطن والمصالح، فهو بكلمة موجزة وسيلة في يد ولي الأمر لحماية نشر الدعوة أو للدفاع عن المسلمين. وقد يكون الجهاد مطلوباً إذا استبدّ الحُكّام بمصالح رعاياهم، وقد يلتزم المسلمون جانب الدفاع فقط دون التقيد بحدود جغرافية مصطنعة، فالإسلام لا تحدّه حدود وطن قومي حتى يلتزم بالدفاع عنه فقط، وإنما نطاق الإسلام واسع، والجهاد حينئذ يلازم حماية الدعاة إليه، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص124–125.

(37) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص111.

بحسب ضعف المسلمين وقوتهم، "فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعَف أو في وقت هو فيه مستضعَف، فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدِّين وآية قتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية وهم صاغرون"[38].

ثانياً: مفهوم الحرابة

يتوافق البوطي مع ما قرّره الزحيلي قبلَه من أنّ علّة الجهاد هي حَرَابة الكفار لا نفس كفرهم. ويفسّر الزحيلي الحرابة بأنها العدوان، فلا يكون القتال برأيه إلا ردّاً على العدوان الذي يقوم به الأعداء، سواء على أرض الإسلام أو على حرية الدعوة في أيّ مكان، وليس بقصد إكراه الكافر على الإسلام[39]، في حين أنّ المدارس الفقهية السنية على اختلاف مذاهبها لا تؤيد ما ذهب إليه الزحيلي[40]، حين تقرّر أنّ الجهاد فرض كفاية مرة كل عام، سواء أكان ثمة عدوان داهم أم لا[41]. ويسير البوطي في كتابه (الجهاد في الإسلام) على منوال الزحيلي في تحديد علّة الجهاد أي الحرابة دون مزيد تدقيق مع اعتماد الحجج ذاتها، معتبراً إياه رأي جمهور الفقهاء، مع

(38) ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، دراسة وتحقيق محمد الحلواني ومحمد كبير أحمد شودري، المجلد الثاني، رمادي للنشر، الدمام (المملكة العربية السعودية)، ط1، 1997، ص408، 410–411.

(39) المصدر نفسه، ص413–414.

(40) يقول الزحيلي: قرّر جمهور الفقهاء من مالكية وحنفية وحنابلة أنّ مناط القتال هو الحرابة والمقاتلة والاعتداء على الإسلام، فلا يُقتل شخص لمجرد مخالفته للإسلام أو لكفره، إنما يُقتل لاعتدائه على الإسلام، فغير المقاتل لا يجوز قتاله، وإنما يُلتزم معه جانب السلم، وهنا يخلط بوضوح بين القتال والقتل. كما رجّح الزحيلي – خلاف رأي جمهور الفقهاء – عدم إكراه الكافر الحربي على تغيير عقيدته بالقوة، إذ الأمر غير مستساغ ولا يقبله منطق ولا يجدي بحسب طبائع الأشياء. انظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص83، 106–107.

(41) على سبيل المثال، يقول ابن رشد الجد المالكي المذهب في المقدمات الملهمات، مصدر سابق، ص351: "وإنما يقاتَل الكفار على الدين ليدخلوا من الكفر إلى الإسلام لا على الغلبة".

حصر الجهاد مكانياً في الدفاع عن دار الإسلام، وزمانياً حين يكون ردّاً لعدوان جارٍ أو قيد التحضير فيكون الجهاد دفاعياً أو وقائياً. وحسب تعبيره، فإنّ "الحق ما ذهب إليه الجمهور من أنّ الكفر يعالَج بالدعوة والتبليغ والحوار، وأنّ الحرابة تعالَج بالقتال". ويضيف أنه "ما من آية نزلت في الجهاد القتالي إلا وترى فيها أو في الآيات التي تحيط بها من قبل أو من بعد، ما يبرز هذه العلة للقتال ألا وهي الحرابة أو القصد والتوثّب للحرابة والقتال، سواء كانت مما نزل في أول عهد المسلمين بالهجرة إلى المدينة، أو في آخر حياة رسول الله وآخر عهد المسلمين بها"، ويذهب إلى أنه في "أغلب الظن لو امتدّ الأجل بالإمام الشافعي رضي الله عنه لصوّب رأيه الآخر الذي نقله عنه أصحابه ووافق فيه الجمهور"(42) أي اعتبار الحرابة علّة القتال لا الكفر.

ويقول البوطي إنّ المراد بالحرابة، هو ظهور العدوان، وليست محصورة في عدوان فعلي على المسلمين، بل يكفي أن يظهر قصدٌ عدواني، ثم إنها قد تتطوّر من القصد إلى الكيد والتخطيط، وتنتهي بمباغتة عدوانية، وهذا المعنى هو المعتمد اليوم في تعامل الدول بعضها مع بعض. ويصل البوطي إلى القول بأنّ ظهور القصد العدواني يكفي لإعطاء المسلمين حق التصدي بل الهجوم، على من بيّتوا في أنفسهم هذا القصد، شريطة أن تستبين دلائله، دون أن ينتظر المسلمون أعداءهم حتى يتجاوزوا القصد إلى التخطيط، فالهجوم الفعلي(43).

ويضيف أنّ آية السيف من سورة التوبة أمرت بالقتال لا بالقتل، وثمة فرقٌ كبير بين الكلمتين أيضاً في الحديث المروي عن رسول الله ﷺ "أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني

---

(42) يرد الزحيلي على جمهور الفقهاء بقوله إن الجهاد يتكرر بتكرر سببه أو وصفه وهو وجود العدوان دون تقييد ذلك بكونه مرة في سنة أم لا، والآية التي استدلوا بها تدل على ذلك أي قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ (التوبة: 126) فإن العدوان سبب لابتلاء المؤمنين وفتنتهم، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص89، هامش رقم 1.

(43) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص106، 108، 110-111.

دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله"[44]، فكلمة (أقاتل) على وزن (أُفاعل) تدلّ على المشاركة، بل هي لا تصدق إلا تعبيراً عن مقاومة لبادئٍ سبق إلى قصد القتل. أما البادئ فهو أبعد ما يكون عن أن يسمّى مقاتلاً، بل هو في الحقيقة يسمّى قاتلاً بالتوجّه والهجوم، أو بالفعل والتنفيذ[45]. وقد فرّق الزحيلي أيضاً بين القتل والقتال لكن باتجاه آخر، فيقول إنّ الحديث بنصه يفيد أنّ القتال حتى مع العرب [المشركين] هو لدفع الشر لا للدعوة، وإلا لكانوا هم وغيرهم سواء، لأن كلمة أقاتل تقتضي المقاتلة وهي مفاعلة تستلزم وقوع القتال من الجانبين، ولا كذلك القتل، وحيث حكى البيهقي عن الشافعي أنه قال: ليس القتال من القتل بسبيل، قد يحلّ قتال الرجل ولا يحلّ قتله[46].

ويردّ عبد الآخر حماد الغنيمي على البوطي في اعتماده معنى فعل (قاتل) لإثبات علّة الحرابة أو العدوان كباعث على الجهاد، فيقول إنّ هذا باطل لا يستند إلى أيّ دليل من لغة العرب وبحيث جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية ما يدحض هذا الزعم، ويضرب الغنيمي مثلاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ﴾ (البقرة: 191)، فإن المعنى وفق ما ذكره البوطي أي (القتل) للعدوان و(القتال) للمدافعة، يصبح كما يلي: (ولا تردّوا عدواناً وقع منهم حتى يردّوا عدواناً وقع منكم، فإن وقع منهم هذا الردّ على بدئكم بالحرب فاقتلوهم)، بل جاء في الآية القرآنية المذكورة معنى القتل والقتال على النقيض مما رآه البوطي، فجاء الفعل (قتل) بمعنى ردّ الاعتداء على قتال سابق ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ﴾[47].

أما البوطي فيقرّر أنه بناء على ضعف الرأي القائل بأنّ الدعوة إلى الإسلام منسوخة بآية السيف وحديثه، بل هو أقرب إلى البطلان، فإنّ حكم الدعوة إلى الإسلام عن طواعية واختيار باقٍ لم يُنسخ. ثم يصحّح أحد رأيي

(44) المصدر نفسه، ص108.
(45) المصدر نفسه، ص101–102.
(46) المصدر نفسه، ص59.
(47) الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص122.

جمهور الفقهاء، في أنّ الدعوة الإسلامية لا يجوز في أيّ عهد من العهود أن تقترن بالقسر والإكراه، لا في حق الكتابيين ولا غيرهم، [وهو قول الزحيلي أيضاً][48]، وأنه بعد الفرق الهامّ بين كلمتي أقتل وأقاتل، بحسب البوطي يُسقط أيّ تفريق بين الوثنيين وأهل الكتاب، وأنّ من التزم التفريق بينهما في الحكم، إنما كان يحاول أن يوجد حلاً لمعضلة لم يُكتب له أن يعثر على حلّها العلمي السليم، كما أنّ الذين فرّقوا بين الوثنيين والكتابيين لم يُجمعوا فيما بينهم من ذلك على رأي، وأنّ هذا الاضطراب اقتضته الحيرة في الخروج من إشكال التعارض بين حديث: "أُمرت أن أقاتل الناس" وآية: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ (التوبة: 5) من جانب، والآيات والأحاديث الكثيرة التي تنص على وجوب الدعوة بدون إكراه من جانب آخر، غير أنّ الحيرة تتبدّد بحسب البوطي، إذا ما أُخذ بالأدلة التي تشير إلى أنّ القتال المأمور به، إنما هو قتال اقتضته الحرابة لا الكفر[49]، لكن البوطي وفي موضع آخر ينص على قتال أهل الوثنية في جزيرة العرب إذا تشبّث الوثنيون بمعتقداتهم والغايةُ حمايةُ مكتسبات المسلمين[50].

ويسحب البوطي علّة الحرابة على حالة المرتدّ عن الإسلام، إذ يُقتل لحرابته لا لكفره، معتبراً أنّ للمرتدّ حالتين: أولاهما أن يمارس شبهاته التي هجمت عليه بينه وبين نفسه، ويمسك عن إعلانها والإشادة بها بين الناس فهذا يظلّ مكلوءاً في حرز حصين من مبدأ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (البقرة: 256)، لأن حالته هذه لا تنمّ عن أيّ معنى من معاني الحرابة يواجه بها المسلمين، ومن ثَمّ فشأنه كشأن الكافر الأصلي، والثانية أن يستعلن بردّته عن الإسلام وينافح عن أفكاره المناقضة لما كان عليه من الإيمان بالله وملائكته وكتبه، ويصرّ على ذلك إصراره، فشأن هذا الإنسان يختلف عن سابقه اختلافاً كبيراً، وعزم الحرابة في نفسه واضح إلى درجة القطع

(48) عبد الآخر حماد الغنيمي، وقفات مع الدكتور البوطي في كتابه عن الجهاد، ص139–140، موقع الرحمة، (rahmah.de).

(49) الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص82–83.

(50) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص61–63.

واليقين[51]، لكن ثمة حالة وسطى بين الحالتين لم يذكرها البوطي وهي لو بانت ردّة المرء دون أن يسعى بها بين الناس، أي دون أن يتكوّن عنصر الحرابة فيها، فكيف ينطبق عليه رأي البوطي حينئذ من أنّ المرتد يُقتل لحرابته لا كفره؟

وفي العلاقة بين دار الإسلام وبقية الدول، وبما أنّ البوطي يرجّح كون الحرابة علّة جهاد الكفار لا نفس الكفر، يقول: "إذا ما انتهت الحرابة ووثق المسلمون بصدق التعاون وحسن الجوار، فإن الإسلام يقرّر ضرورة التعايش مع الأديان الأخرى لا سيما النصرانية واليهودية في تفاهم وتعاون ووئام"[52]. وإنّ أيّ حالة من حالات الحرب التي يمكن أن تحدث بين المسلمين وغيرهم إنما تقوم مشروعيتها في أن يتحقق العدل ليسود بعد ذلك السِّلم، وهي لا تخرج عن حالتين:

الأولى أن تقوم حالة حرابة لسببٍ ما بين المسلمين وغيرهم دون أن يستحلّوا للمسلمين أرضاً أو يغتصبوا لهم حقاً مادياً، فعلى إمام المسلمين حينئذ أن يبني صلحاً بين المسلمين وخصومهم، حيث لا يرى البوطي مانعاً من جواز إبرام صلح دائم، إذ الأصل في العلاقات الدائمة هو السِّلم، بشرط أن ينهض هذا الصلح على أُسُس تمكين المسلمين من القيام بواجبهم الذي كلّفهم الله به وهو واجب الدعوة إلى الله.

والثانية أن يطأ الأعداء دار الإسلام فمن المتفق عليه عند علماء المسلمين في هذه الحالة التصدّي لهم والنهوض لردّ عدوانهم بأيّ سبيل ممكن، ولا يجوز للمسلمين إقرارهم على ما تلبّسوا به من اغتصاب لحقوق عينية ثابتة، سواء حسب قول جمهور الفقهاء بأن القتال عندئذ فرض عين على كل مسلم، أو إذا ما رُجّح الرأي الآخر بأن الجهاد يظلّ فرض كفاية إذا قام من يمكن أن يردّ به العدوان[53].

---

(51) المصدر نفسه، ص25.

(52) المصدر نفسه، ص212.

(53) المصدر نفسه، ص118، أما الزحيلي فيقرّر خلافاً للفقهاء السالفين أنّ الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم، والحرب عارض لدفع الشر وإخلاء طريق

المطلب الثالث: الجهاد والحركات الإسلامية

وينتقد البوطي بشدة مفهوم الدعوة والجهاد لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، باسطاً رؤيته الخاصة في كيفية تكوين المجتمع فالدولة الإسلامية، رافضاً اللجوء إلى العنف الداخلي لتحقيق ذلك، وواضعاً الدعوة إلى الله على رأس أولويات العمل الإسلامي لأي جماعة تريد حكم الله في الأرض. لكنه من جهة أخرى، وفي سياق إنكاره على أيّ حركة إسلامية استخدام القوة للوصول إلى الحكم، يميّز بين حالتين بطريقة غير مفهومة، الأولى حالة الإسلاميين المصريين في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين وهم يواجهون النظام المتعاهد مع إسرائيل فيما يُعرف باتفاقيات كمب ديفيد، والثانية حالة الإسلاميين الجزائريين المنضوين في جبهة الإنقاذ الإسلامية والذين ربحوا الانتخابات النيابية في جولتها الأولى أواخر عام 1991م، فألغى الجيش دورتها الثانية، ولتنشب إثر ذلك المواجهة المسلحة بين الطرفين، فيبرّر البوطي للحالة الأولى ويحمل على الحالة الثانية، وهو ما يكشف نمط فهمه للأحداث السياسية، وكيفية تنزيل الحكم الشرعي عليها، مما يمكن اعتباره نموذجاً معبّراً عن موقفه اللاحق إزاء أحداث سوريا. فكيف يقرأ البوطي أساليب عمل الحركات الإسلامية؟ وما هو المعيار المستخدم لديه للتفريق بين الحالتين؟

أولاً: في الحركات الإسلامية

يقول البوطي إنّ الدعوة التي يفهمها ويمارسها أكثر الجماعات الاسلامية ليست أكثر من أنشطة تدور حصراً بين أفرادها أنفسهم في المناقشات حول المستجدّ من أوضاع المسلمين، والمشكلات التي يعانون منها، وفي تحليل وتقويم واقع الحكومات والأنظمة القائمة في بلادهم خاصة وفي البلاد الإسلامية عامة، ثم في رسم الخطط التي تكفل الوصول إلى

الدعوة ممن وقف أمامها، وتكون الدعوة إلى الإسلام بالحجة والبرهان لا بالسيف والسِّنان، أما ما قرّره الفقهاء من أنّ الأصل في العلاقات هو الحرب فهو من دون سند تشريعي، انظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص136.

مناطق الحكم والنفوذ، ثم في التحرّك التعاوني المنظّم لتنفيذ هذه الخطط بالسبل المتنوعة الممكنة. وهذه الأنشطة هي ما يطلق عليه اسم "العمل الحركي"، والذي يتم إدخاله في مفهوم الإسلاميين تحت مصطلح: الدعوة الإسلامية[54]. ويعتبر أنّ هذه الأنشطة الحركية شيء والدعوة إلى الله التي هي القاعدة العريضة الأولى للجهاد شيء آخر، فلا يجوز إطلاق أحدهما على الآخر، بل مهما كانت الأعمال التي ينهض بها الإسلاميون صالحة ومفيدة، فإنها لا تقوم مقام واجب تعريف الناس بالإسلام ودعوتهم إليه قط، كما إنه من الخطأ تسمية هذه الأعمال الذاتية دعوةً إلى الله، في حين أنّ مجتمعاتنا الإسلامية، وبمقدار ما تفور به من أنشطة الجماعات المتكاثرة، تعاني من فقر شديد في مجال الدعوة إلى الله[55].

ويميّز البوطي مفهوم الدعوة عما يمارسه الإسلاميون فيقول إنها ليست وظيفة حركية من جنس الوظائف التي يمارسها أصحاب المذاهب أو رجال الأحزاب الأخرى، إذ يتنافسون في سباق لاهث إلى فرض أنظمتهم ثم سلطانهم على المجتمع الذي يعيشون فيه، بقطع النظر عن حال الأخلاق الشخصية وواقع التربية الفردية وخط السلوك، في حين أنّ المتحرّك سعياً إلى نصرة جماعته أو حزبه، إنما يتجه بهم في حركة تكتيكية إلى مقاليد الحكم، ومن ثم فهو أبعد ما يكون عن الاهتمام بإصلاح القلوب وإقناع العقول وتهذيب النفوس، بل كلّ همِّه محصور في أن يقتنع الناس بضرورة إبلاغه إلى سدّة الحكم والقيادة، ليريهم كيف يفجّر لهم من نظامه الذي ينادي به، جنة تزخر بأمواج السعادة للجميع[56]. ويوضح البوطي أنّ أنشطة إسلامية في سوريا وفي كثير من البلاد العربية الأخرى، جرّت – إلى جانب كثير من الآثار المفيدة – نتائجَ غير حميدة، من أهمها أنها مدّت غاشية من اللبس بين الإسلام والنظام الإسلامي حتى أصبح كثير من الناس، ولا سيما البعيدين عن الإسلام والمتعاملين مع أنظمة ومذاهب اجتماعية واقتصادية

(54) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص228–231.
(55) المصدر نفسه، ص43.
(56) المصدر نفسه، ص44–45.

أخرى، يظنون أنّ الإسلام إن هو إلا مجموعة أنظمة وشرائع فوقية ينادي بها الإسلاميون ويسعون إلى فرضها بديلاً عن الأنظمة والمذاهب الوضعية التي يتبنّونها ويدعون إليها. وسبب هذا اللّبْس كما يرى البوطي أنّ الإسلاميين الحزبيين كانوا وما يزالون حينما يتحدثون عن الإسلام يركّزون على أنظمته وأحكامه الاجتماعية والاقتصادية التطبيقية ويوجّهون جهودهم وطاقاتهم كلها إلى العمل على إزالة الأنظمة والأحكام القائمة، وإلى العمل على الوقوف في وجه الأنظمة والمذاهب الوافدة كالشيوعية والمذاهب اليسارية المتنوعة، ومجابهة أربابها والدعاة إليها بالقوة والعنف في كثير من المناسبات والاحتكاكات، حتى خُيِّل لكثير من الناس أنّ الإسلام المطروح هو مجموعة القوانين القاضية بإقامة الحدود، وإلغاء الربا، وإغلاق دور اللهو ونحو ذلك، مما يدخل تحت الاسم الجامع (الشريعة الإسلامية)، فإذا طُبّقت في مجتمعٍ ما فقد غدا بذلك مجتمعاً إسلامياً، وغدا أفراده مسلمين صالحين[57].

وعليه، يرى البوطي أنّ مقتضيات العمل الحركي والحزبي تتناقض مع متطلّبات الدعوة، فالجسور تتقطّع منذ أول يوم، بين هؤلاء الدعاة الإسلاميين، وبين أندادهم الداعين إلى أنظمة وأفكار أخرى، ذلك لأنهم فرضوا من أنفسهم جماعة تزاحمهم وتسابقهم إلى كراسيّ الحكم، وهكذا يجعلون من أنفسهم خصوماً وأنداداً لتلك الأحزاب والفئات الأخرى. فكيف وبأيّ دافعٍ تتهيّأ منهم النفوس للإصغاء إلى دعوة هؤلاء الإسلاميين الذين ينافسونهم على عواطف الجماهير سعياً منهم عن طريق ذلك إلى الحكم، هذا إن وجد هؤلاء "الدعاة" وقتاً لمحاورتهم ودعوتهم إلى الله، وأغلب الظنّ أنّ لديهم أضيق من أن يتسع لذلك؟ ومن هنا يشيع في أوساط الحزبيين الآخرين اتهام الإسلاميين الحركيين باستغلال الشعارات الإسلامية التي من شأنها أن تهيج الجماهير للوصول إلى الحكم، سيّما وهم يرون أنفسهم فقراء إلى تلك الشعارات ذات التأثير السحري على عواطف الناس[58].

---

(57) المصدر نفسه، ص64.

(58) البوطي والطيب تيزيني، الإسلام وتحديات العصر، تحديات وآفاق، دار الفكر دمشق ودار الفكر المعاصر بيروت، 1998، ص19–21.

ويخلص البوطي إلى أنّ الدعوة إلى الله عبادة يتجه بها الداعي إلى عقول الناس وقلوبهم، وأما التكتيكات الحركية التي يخوض أصحابها ساحة منافسات ومسابقات إلى كراسيّ الحكم ومراكز النفوذ، فهي أبعد ما تكون عن حقيقة الدعوة التي أمر الله بها في محكم كتابه وأكّدها رسول الله ﷺ في وصاياه وأحاديثه، وذلك بقطع النظر عن قيمة تلك الأنشطة الحركية وضرورتها أو مدى الحاجة إليها[59].

ثم يتهم البوطي من يكفّرون الحُكّام بذريعة عدم تطبيقهم كامل الشريعة بأنهم يفعلون ذلك لأسباب سياسية بحتة، ولأنها الطريقة الوحيدة لإزاحتهم كما يقول، فإذا كفر الحاكم وخرج عن الإسلام الذي هو دين الغالبية العظمى من شعبه أو رعيته، وجب نزع الطاعة من يده، وعزله عن سدة الحكم بالقوة إن لم يمكن بالتراضي. ويبيّن البوطي موجبات الكفر وحدودها، وما يجب على المسلمين اتخاذه عند ثبوت موجب الكفر في حق شخصٍ ما من المسلمين أياً كانت صفته[60]، ويوجز الأسباب الكلية التي تستوجب الردة، بأنها الأقوال والأفعال التي تدلّ على إنكار ركن من أركان الإسلام أو الإيمان أو ما يدخل في نطاق السخرية والتحقير لركن من أركان الإسلام أو حكم من الأحكام الإسلامية الثابتة والمعروفة للجميع بالبداهة والضرورة[61]. أما قرار التجريم بالكفر الجماعي للحُكّام، فيستند عند الجماعات الجهادية - كما يقول البوطي - إلى عدم الحكم بما أنزل الله سواء في حق أنفسهم أو في حق شعوبهم، وقد قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44]. وبناء عليه، أصبح جميع حُكّام البلاد العربية والإسلامية كفاراً بحسب هذا الرأي. لكنّ هذا، ينطوي على جنوح عن الحق الذي لا نعلم فيه خلافاً لدى المسلمين عدا الخوارج، وذلك من جهتين:

الأولى، أنّ التكفير الجماعي يقوم عند هؤلاء دون تبيّن موجبات الكفر عند كل فرد على حدة.

(59) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص65.
(60) المصدر نفسه، ص67.
(61) المصدر نفسه، ص154-155.

الثانية، أنهم يعتبرون مجرّد الحكم بخلاف شرع الله كفراً مع أنّ ذلك لا يدخل في أيٍّ من المكفّرات القولية أو الفعلية أو الاستهزائية.

فعدم حكم المسلم بشريعة الإسلام قد يكون بدافع تكاسل، وقد يكون بدافع ركون منه إلى شهوة من شهواته أو مصلحة من مصالحه الدنيوية، وقد يكون بدافع إنكار منه لشرع الله عزّ وجلّ، ولا يستبين أحد هذه الدوافع إلا بالبينة والبرهان، فإن لم يوجد دليل على واحد منها، فالاحتمالات الثلاثة قائمة. وإذا وقع الاحتمال، كان افتراض دافع معين منها دون غيره تحكّماً، ومن ثَمّ يسقط الاستدلال به ويبقى الأصل معمولاً به، وهو الإسلام، وذلك بموجب قاعدة: (الأصل بقاء ما كان على ما كان). وعليه كما يقول البوطي، "لو جارينا هؤلاء الإخوة، فأطلقنا الحكم بكفر كل من حكم بغير شرع الله عزّ وجلّ، لسرى حكم التكفير على كثير من الآباء والأمهات، وعلى كثير من ذوي السلطة والقيادة الجزئية في مؤسسات أو مصانع أو معاهد أو أحياء، إذ ما أكثر ما يتنكّبون من هؤلاء جميعاً عن الحكم بشرع الله، ويحملون رعاياهم إن في البيوت أو المؤسسات أو المعاهد أو الأسواق والأحياء، على اتباع أحكام أخرى غير أحكام الله عزّ وجلّ[62].

ومع تكفير الحُكّام انسحب الحكم نفسه لدى الإسلاميين إلى تكفير من يسمّونهم بأعوان الظَلَمة وهم الموظفون من شرطة وجنود وعمال ومستخدَمين، وهم ينطلقون إلى هذا من فتوى يُفتون بها أنفسهم، وهي أنّ هؤلاء الجنود والعمال والموظفين، أعوانٌ للظَّلَمة أي الحكام، فيجري في حقهم من الأحكام ما يجري في حق رؤسائهم الذين يستخدمونهم ويستعينون بهم. لكن إذا كان من غير الجائز الخروج على أيٍّ من الحكام – كما يؤكد البوطي – بأيّ قتال أو عدوان، وبحسب المعايير المقرّرة آنفاً، فلا يجوز الخروج على أعوانهم وموظفيهم بأيّ قتل أو إيذاء من باب أولى. ويضيف البوطي أنّ الحُكّام ولو كانوا يستحقون الخروج عليهم بالقتال، فلا يجوز ملاحقة عمّالهم وموظفيهم بالقتل أو الإيذاء بدون جريرة من أو ارتكاب موجب حدّ[63].

(62) المصدر نفسه، ص156–157.
(63) المصدر نفسه، ص159–160.

ويردّ البوطي على الجماعات الجهادية التي تتذرّع بمسألة تترّس الكفار بمسلمين، لتبرير سقوط المدنيين الأبرياء خلال العمليات الموجّهة ضدّ النظام ورجاله، حتى إذا توقف انهيار هؤلاء الحُكّام وزوال سلطانهم على الإيقاع بطائفة من البرآء هنا أو هناك، جاز الإيقاع بهم برأي هؤلاء، كما جاز اقتحام الترس الذي قد يتترّس به الأعداء من المسلمين البريئين، تطبيقاً لقاعدة ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب. "والواجب الأول هنا هو الإطاحة بالحُكّام، أما الواجب الثاني فهو عدم المبالاة ويقتل من يقتل من البرآء، ما دام ذلك هو الطريق إلى الواجب الأول"[64]. ويقول إنّ المسألة كما طرحها الفقهاء ولا سيما الغزالي، تفترض توافر ثلاثة شروط، الأولى أن تكون ثمة مصلحة في استهداف الترس الذي سيسقط فيه مسلمون، والثانية أن تكون المفسدة قطعية فيما لو لم يُستهدف الترس بخلاف ما إذا ساورنا الشك في تحقيق النصر حتى مع اقتحامه وقتل أفراده، والثالثة أن تكون المفسدة كلية بأن يعمّ الضرر كلّ المسلمين لو تُرك الكفار متترسين بالمسلمين. لكن في الحالات المعاصرة فإن الإسلاميين يخرجون على حُكّام مسلمين برأي البوطي وليسوا محاربين لكفار، بقطع النظر عن النتائج التي لن تكون إلا لصالح غير المسلمين، وأنّ هذه الممارسة لا تدفع ضرراً عاماً، بل تتسبّب بالضرر الذي لا بدّ وأن يحيق بجماعة المسلمين، وعليه فإن مثال التترس لا ينطبق على الواقع الذي يجري فيه الإسلاميون، وليس بينهما شبه يقتضي القياس، بل بينهما من التخالف ما يكاد يصل إلى التناقض[65].

ثانياً: التفريق بين حالتي مصر والجزائر

ويفرّق البوطي بين حالتين من حالات الصدام العنيف بين الإسلاميين والأنظمة القائمة، ففي مصر يعتبر أنّ الذي جرى فيها في ثمانينات وتسعينات القرن الماضي من أعمال عنف، إنما هو امتداد لمقاومة الحرابة الإسرائيلية وأنشطتها التي تمتدّ عبر جسور خفية وظاهرة، تصل ما بين

(64) المصدر نفسه، ص162 .

(65) المصدر نفسه، ص164–166.

إسرائيل ومصر، منذ اتفاقية كمب ديفيد لعام 1978م[66]، حيث رأى أنّ أعمال الخروج هذه "ليست في حقيقتها وأصلها تقويماً لشخص الحاكم، أمسلم هو أم لا، ولا هي وليدة اتهام للدولة بأنها تحكم بغير شرع الله، وإنما وليدة رفض للخروج الذي قرّره ثم نفّذه (الرئيس) أنور السادات، وقد كان خروجاً على إجماع الدول العربية والإسلامية كلها آنذاك، تمثّل في صلح دائمي مع إسرائيل، بغضّ النظر عما استلبته من حقوق واغتصبته من مقدسات، أهدرت بموجبه حقوقاً لله وحقوقاً لعباد الله، كما تمثّل بما هو أخطر وهو تطبيع العلاقات على المستوى الرسمي والشعبي بين إسرائيل ومصر بقطع النظر عما سيجرّ هذا التطبيع من ويلات لمصر وشعبها، وعما سيرسّخه في قلب مصر من قواعد عدوانية ضد الإسلام الذي يتنامى فيها بطرق يملك الإسرائيليون فيها كلّ القوى، وكلّ عوامل التنفيذ وأجهزته، ولا يملك المصريون أمامها إلا نظرة المقهور أو تبعية المنافق الذليل"[67].

ويوضح البوطي أنّ الخروج على الحكم في مصر بدأ مع بدء السادات تنفيذ خطواته هذه، وأنه لم يكن في الحقيقة خروجاً على حاكم مصر، ولكنه كان خروجاً وتمرداً على مؤامرة كمب ديفيد ضد الوجود الإسلامي في مصر. وكانت مؤامرة كمب ديفيد حرباً معلنة على مصر من قبل أكثر من قوة معادية واحدة، أي الحرب على الوجود الإسلامي في مصر أولاً، ثم الوجود الإسلامي أو الوحدوي المتماسك في المنطقة كلها ثانياً، وأنّ كلّ الذي تميّزت به هذه الحروب عن الحروب الأخرى أو عن مظاهر الحرابة الأخرى على حدّ تعبير الفقهاء هو الاختلاف الكبير في نوع الأسلحة المستعملة، وأهل الحرابة يقاوَمون ويجب على المسلمين قمعهم وردّ عدوانهم وذلك هو العمود الفقري للجهاد. فإن قلنا إنّ قمع هذه الحرابة المقنّعة مشروع بل واجب على الحُكّام وعلى الفئات الشعبية معاً، فإن ما يجري اليوم (أي مطلع التسعينات) في مصر مشروع بأصله، وإن كان محرّماً وغير

(66) المصدر نفسه، ص171.
(67) المصدر نفسه، ص169.

مشروع باختراقاته التي تتجاوز الحدود المشروعة إلى الحرام الذي لم يأذن الله به[68].

ثم يستدرك البوطي فيؤكد أنّ اغتيال السياح الأجانب ورجال السلطة أو نسف المنشآت، أعمال غير مشروعة، بل هي محرّمة مرتين: مرة بحدّ ذاتها من حيث إنّ الفقه الإسلامي ينص على حرمتها، ومرة أخرى من حيث المآلات السيئة التي تجرّ إليها. واعتبر أنّ الذي هيّج الإسلاميين في مصر إلى القيام بهذه الأعمال إنما هو هذه (الحرابة) الإسرائيلية التي تسرّبت إلى مصر بقناع السِّلم والصلح، ما دفع الإسلاميين إلى اختراقات ضارة وأعمال غير مشروعة. وإذا كان قمع هذه الحرابة متداخلاً ومتشابكاً مع الحرام الذي لم يأذن به الله، فلا يمكن أن يتمّ القمع المباح أو الواجب إلا من خلال عمليات واسعة تتناول المشروع وغير المشروع، ما يعني أنّ الحكم بشأنه داخل في ساحة الاجتهاد الفقهي، وأنّ للإسلاميين مجالاً للنظر والحكم فيه، وتصبح هذه الأعمال التي تجري على أيديهم نوعاً من البغي. ثم واستناداً إلى القاعدة التي تقول: (درء المفاسد أولى من تحقيق المصالح)، قال البوطي إنه يجب الإمساك عن العمل الذي يختلط فيه المشروع بغير المشروع ويتعذّر فصل بعضهما عن بعض[69].

ويضيف إنّ المناخ الذي كوّنه صلح "كمب ديفيد" في القطر المصري يختلف كل الاختلاف، عن مناخ العمليات الهجومية والانتقامية التي تتمّ باسم الإسلام على الحُكّام ورجالهم وأعوانهم، في البلاد الأخرى كالجزائر، كما يختلف عن المناخ الذي مارس فيه بعض الإسلاميين عملياتهم الهجومية والانتقامية في أول الثمانينات من القرن الماضي ضد نظام الحكم في سوريا، بل ضد عوامل الاستقرار، من حيث هو، في المجتمع السوري. وهذا كله، لا يدخل في باب الجهاد ولا ينطبق عليه تعريفه، ولا يدخل أيضاً في باب البغي لأنّ المبرّرات التي يعتمدون عليها، لا تعتمد على أيّ مستند شرعي، بل هي مبرّرات مزاجية نفسية ذات مضمون سياسي تتعارض مع

---

(68) المصدر نفسه، ص170، 172.

(69) المصدر نفسه، ص171–172.

قواطع النصوص وما اتفق عليه الأئمة من أحكام، فليس إذن في شيء من أعمالهم ما قد يخضع لمبرّرات اجتهادية كما هو الشأن في البغاة[(70)]. فالخروج إما أن يكون جهاداً أو أن يكون بغياً أو أن يكون حرابة وصيالاً، فإن ثبت أنّ خروج هؤلاء الناس لا ينطبق عليه معنى الجهاد وتعريفه الشرعي ولا ينطبق عليه البغي وتعريفه فهو إذاً لا بدّ وأن يكون حرابة وصيالاً[(71)]، وأنه علينا تبيّن آثار هذا الخروج على الإسلام وعن النتائج التي لا بدّ أن تأتي من ورائه، وعن أبطال هذا الخروج وقادته أفينطلقون حقاً إلى عملياتهم واغتيالاتهم من قناعة تامة بأنه السبيل إلى نصرة الإسلام وتثبيت دعائمه وإقبال الناس إليه أو من دوافع ثأرية مهتاجة بين جوانبهم؟ وهل هم من السذاجة بحيث لا يرون مدى تراجع الإسلام من خلال أعمالهم كما يرى ذلك سائر الناس من حولهم؟ ثم لا بدّ من تبيّن الموقف الحقيقي الدقيق للقادة الغربيين الذين يعلنون عن تخوّفهم من الإسلام وعن ضرورة الوقوف في وجهه واتخاذ التدابير ضد تناميه وانتشاره، أهو في الحقيقة موقف تخوّف وذعر أم موقف اغتباط وتأييد؟[(72)].

وفي الموازنة بين الإسلاميين والحُكّام يرى البوطي أنّ القادة والحُكّام كثيراً ما يتخذون مواقف أو يتصرّفون تصرفات من شأنها أن تستثير الجماعات الإسلامية وتحملهم على اتخاذ مواقف التربّص والعداء. وحُكّام الجزائر بالذات، ربما أضافوا إلى ذلك، أن أغلقوا في وجوه الإسلاميين أبوابهم الشرعية المفتوحة إلى الحكم، وهم تدرّجوا صُعُداً في سلم الديموقراطية إلى الحكم بنجاح كبير، وكان من حقهم أن يتمّموا تجربتهم الديموقراطية، لولا أنّ التدخل العسكري اقتحم الموقف فحال بينهم وبين إتمام التجربة. لكن البوطي يعتبر أنّ الخيرة فيما اختاره الله، فلو أنّ الإسلاميين المتمثلين بجبهة الإنقاذ وصلوا إلى الحكم، لوجدوا أنفسهم في حيرة بالغة بين الاشتغال بتحضير القوانين والأنظمة الإسلامية لتطبيقها

(70) المصدر نفسه، ص172.
(71) المصدر نفسه، ص173.
(72) المصدر نفسه.

ويضعون المشكلات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى على الرف إلى أجل غير مسمى، أو الاشتغال بحلّ تلك المشكلات العويصة المستعصية ويضعون منهاج إقامة المجتمع الإسلامي وبرامج تحضيراته على الرف، وفي أغلب الظنّ أنّ الجبهة كانت ستتيه بين الواجبين اللذيْن يتجاوز كلّ واحد منهما حدود طاقتها، ولن تأتي من حيرتها واضطرابها بشيء[73].

ثم يرصد البوطي أضراراً تلحق بالناس وبالجزائر، ومصالح ومكاسب للغرب، جرّاء الصراع الدامي بين النظام والإسلاميين، ليتوصّل بعد ذلك إلى أنّ ما فعلته الجبهة الإسلامية للإنقاذ ليس جهاداً في سبيل الله، بل إنّ دافعها الخفيّ هو حبّ الثأر والانتقام، وأنّ أعمال هؤلاء الإسلاميين هي في ظاهرها خروج على الحاكم، ولكنها في الحقيقة تجاوزٌ صريحٌ لمبادئ الإسلام وأحكامه الواضحة التي هي محلّ اتفاق[74]، أي هم لا يستحقون صفة البغي. والبغاة فيما أجمع عليه الفقهاء هم فئة خرجت على إمام المسلمين بمقاتلة أمر منعه حقاً من الحقوق التي يجب أداؤها إليه معتمدين على رأي اجتهادي في تبرير عملهم، وقد توفرت لهم شوكة ومنعة وفيهم زعيم مطاع. وهي ليست شروطاً لتبرير الخروج على الحاكم، بل هي قيود على الدولة حتى لا تتعقّب المنهزمين منهم بالقتل، إلا أن يكون انهزامهم صورياً للتحيّز إلى فئة منهم، ولأنه لا يجوز الإجهاز على الجريح منهم ولا مصادرة أموالهم، وإذا أُخذوا لا يجوز أن يعاقَبوا بالقتل، كما لا يجوز قتل أسراهم، بل يؤدّبون بالسجن ونحوه إلى أن يتوبوا، ولا يُقام عليهم القصاص في قتل الأنفس، كما لا يُغرّمون بدفع الدِّيات ونحوها. أما لو خرجوا على إمام المسلمين دون الاعتماد على رأي اجتهادي له وجه يمكن قبوله ولو بوجه ضعيف أو دون أن تكون لهم شوكة وزعيم مطاع لهم، فليس على الدولة أن تتقيّد في مقاومتهم بشيء من تلك الضوابط والآداب، بل يُعدّون عندئذ من أهل الحرابة، وبوسع الدولة أن تعاملهم كمعاملتهم[75].

---

(73) المصدر نفسه، ص178–179.
(74) المصدر نفسه، ص180–184.
(75) المصدر نفسه، ص167–168.

ويبدو عدم التوازن في تناول البوطي حالتي مصر والجزائر في تلمّسه الأعذار لإسلاميي مصر وحمله بشدة على إسلاميي الجزائر، وينسحب ذلك على تأويله مواقف المعارضين المصريين على أنها ليست سعياً لإقامة حكم إسلامي لينفي عنهم الحرابة، ثم يُلبس المعارضين الجزائريين هذه التهمة لأنهم يدافعون عن حق اكتسبوه في انتخابات نيابية نزيهة إلى حدٍّ كبير، علماً أنّ موقف الإسلاميين واحد على مختلف مشاربهم، فهم يقدّمون مسألة الحكم بشرع الله فوق أيّ اعتبار آخر، وليس صحيحاً أنهم كانوا في مصر يحاربون النظام بسبب اتفاقيات كمب ديفيد وحسب.

وفي السياق المشار إليه، يقول البوطي إنّ المسؤولية الجرمية تجاه الذي يجري في مصر (من تعرّضٍ للمدنيين الأبرياء) أخفّ منها في الجزائر، وذلك لأن الشاب المسلم في مصر قد لا يملك سبيلاً إلى ضبط سلوكه وأعصابه عندما يجد بلده الإسلامي وهو يُجرّ جرّاً إلى مقتضيات التطبيع [...] فينقذف من جرّاء ذلك إلى أعمال قد نجزم بأنه لا يرتكبها في ظروفه الطبيعية [...] وفي هذا ما يخفّف المسؤولية الجرمية في الشريعة والقوانين [...] والإسلاميون في الجزائر لا يُلجأون لشيء من تلك الأسباب [...] وإنما يحفّزهم إليها حافز واحد، هو الانتقام من أولئك الذين حالوا بينهم وبين الوصول إلى الحكم. والخلاصة أنّ الدافع هناك أي مصر، ديني ولكنه غير مصيب، بينما الدافع في الجزائر سياسي في واقعه الخفي[76].

المطلب الرابع: في الحكم والمعارضة

يرى البوطي في نظرة مثالية أقرب ما تكون إلى مقولات الصوفية منها إلى تقريرات المتفقّهة، أنّ "السبيل إلى قيام المجتمع الإسلامي وسيادة حكمه لا يتمثّل في انتهاز فرصة ديموقراطية سانحة للتسلّل عندها إلى الحكم أو في انتهاز قوة متوافرة نفرض بها الإسلام من خلال ثورة عارمة حتى يضطرنا الأمر إلى إغلاق منافذ الحريات لبسط الهيمنة الإسلامية وسوق

(76) المصدر نفسه، ص169–170، هامش رقم 1.

الناس إلى التقيّد بأنظمته وحكمه. وإنما السبيل إلى سيادة الحكم الإسلامي والخضوع لسلطته هو بثّ القناعة بالإسلام وعقائده في عقول الناس وأفكارهم، وأخذهم بالتربية الإيمانية عن طريق بثّ بذورها وعواملها في النفوس والثبات على ذلك في صبر لا يكلّ، فإن مآل ذلك أن تنتشر الهداية في العقول والتزكية في النفوس، ولسوف يمتدّ من ذلك إشراقٌ إلى الحكم ورجاله وأجهزته، فيتجه الكلّ عندئذ إلى الانصياع لأمر الله طوعاً ويهيمن الإسلام وحكمه عن رضا واختيار[77]. لكن ما هو الحكم الإسلامي؟ وما هي طبيعة المعارضة المشروعة ودورها في الدولة الإسلامية؟ وكيف انعكست رؤية البوطي على الواقع المعاصر؟

أولاً: الحكم الإسلامي

يعرّف البوطي الحاكمَ أو المَلِك أو رئيس الدولة بأنه من استقرّ الحكم بيده بواحدة من طرق ثلاثة، وهو مسلم لم يتلبّس بكفر صريح: الأولى البيعة المباشرة له من أهل الحلّ والعقد، وفي حكمها البيعة غير المباشرة المعمول بها في كثير من البلاد، والثانية العَهْد إليه وهو أن يقترحه الخليفة من قبله ليتولى الحكم بعد موته، فيقبل المستخلَف بذلك، وتعلم الأمة أو أهل الحلّ والعقد فيها بذلك فلا يبدو أيّ تأبٍّ أو استنكار، والثالثة استيلاؤه على الحكم بالقوة والمغالبة شريطة أن يكون استيلاؤه بعد موت الإمام أو الحاكم الذي كان قبله، أو بعد عزله بسببٍ شرعي صحيح، أو أن تكون إمامته هو الآخر بالقوة والمغالبة[78].

ومتى صحّت ولاية الإمام في أيّ حالة من الحالات الثلاثة المشار إليها، فلا يجوز في ميزان الشريعة الإسلامية الخروج على إمام المسلمين ورئيسهم، مهما ظهر منه الجَوْر أو الفسق. وليس للمسلمين وعلمائهم ودعاتهم إلا سبيل واحد، هو التصدّي بالإنكار والصدع بكلمة الحق، في النهي عن الجَوْر وعن التلبّس بمظاهر الفسق، وأن لا يطيعوا الحاكم في

(77) المصدر نفسه، ص219.

(78) المصدر نفسه، ص148.

معصية، أي فيما هو معصية في حق المأمور لا في حق الحاكم، فأخذ أموال الناس دون حق معصية في حق الحاكم لا المحكوم، بخلاف الأوامر الموجّهة إلى المحكومين لانتهاك حرمات الله مثلاً. والعلّة في تحريم الخروج على الحاكم حتى لو كان فاسقاً ظالماً درء الفتنة وتوفير الاستقرار للمجتمع المسلم كي يتمكّن من مواصلة نموه. لكن يجوز، بل يجب الخروج على الإمام إن أعلن كفراً بواحاً، أي كفراً صريحاً غير قابل لأيّ تأويل(79)، ويقول البوطي: إذا أعلن الحاكم على كثرة مسلمة في دولة إسلامية خروجه عن الإسلام بكفر بواح، عند ذلك يجب الخروج عليه ونزع البيعة عن يده. فإذا قاوم هذا الحاكمُ الخارجين عليه بالقوة فقد تلبّس عندئذ بالحرابة فوق الكفر الذي أعلنه، وعلى المسلمين التصدّي لمقاومته والوقوف في وجه عدوانه(80)، كما أنه إذا طرأ ما يوجب فسخ عقد الإمامة شرعاً بطلت إمامته ووجب البحث عن غيره، في حين ذهب جماهير الفقهاء إلى أنه لا يجوز عزل الحاكم لدى طروء الفسق عليه بعد عدالة ظاهرة(81).

وحتى لو صحّت ولاية الإمام الفاسق حسب رأي أبي حنيفة في حالة البيعة الرضائية له، مع كونه بصيراً بأمور المسلمين لكن - كما يقول البوطي - لا نطيعه في تصرفاته المحرّمة في حق الرعية، ولا نخرج عليه أيضاً بسبب هذه التصرفات، بل لا تُحجب عنه الإمامة إن كان هو الأفضل من غيره في القيام بمصالح البلاد وشؤون العباد، فيما تصحّ ولاية المستولي بالقوة على مقاليد الحكم وإن كان فاسقاً، إن استقرّت له الأمور وخضعت له القوى(82). لكن يسكت البوطي عن كيفية التصرّف لو أنّ الحاكم بالاستيلاء والقهر أجبر الناس على طاعته فيما حرّم الله، ووصل إلى حدّ إهلاك الحرث والنسل، فهل يبقى استيلاؤه مسوَّغاً وسيطرته مطلقة، حتى لا يضطرب نظام الحياة وقد اختلّ، أم ننتظر تكتل القوى في يد مستولٍ آخر

(79) المصدر نفسه، ص153.
(80) المصدر نفسه، ص147.
(81) المصدر نفسه، ص149.
(82) المصدر نفسه، ص152.

يملك الشوكة والمنعة كي يطيح بالمستولي قبله؟ وما حكم الساعين لإسقاطه والخروج عليه، أم يملك الحصانة نفسها لحاكم شرعي نال رضا أهل الحلّ والعقد ببيعة صحيحة؟ إنّ البوطي يصحّح شرعية الحُكّام المعاصرين باعتبار أنّ بيعة غير مباشرة قد تمّت لهم في كثير من البلدان حسب تعبيره، وعليه تجب لهم الطاعة تماماً كما هو حال الحاكم الشرعي المستوفي للشرائط. أما الإسلاميون (المعارضون) وقد دخلوا في معترك السياسة بحثاً عن الوصول إلى الحكم، فهم في مظانّ الشبهة المطلقة بنظر البوطي، إذ مهما كانوا صالحين فلا بدّ لهم أن ينجذبوا إلى محور من المحاور السياسية ضد محاور أخرى، وإذاً لتحوّلوا حسب البوطي من عبيد لله عزّ وجلّ منفّذين لأوامره إلى عبيد لسلطات سياسية ومحاور سياسية شاؤوا أم أبوا[83].

أما الحُكّام في كلّ زمان ومكان وبحسب توصيف البوطي فهم فئة من مجموع الناس الذين يحكمونهم، "والخير أو الشر الذي تراه في أولئك أو هؤلاء ينبع من واقع القاعدة الشعبية الواسعة، ثم ينعكس ويتجه إلى الفئة الحاكمة الضيقة. وإذا كان هناك كفر أو مروق، أو فسوق وعصيان، فيجب أن يعالَج بالمحاورة والدعوة والإرشاد بدءاً من القاعدة الشعبية الواسعة إلى القمة السياسية الحاكمة، ولا بدّ من الصبر والمصابرة على هذه الدعوة والمحاورة، والصمود في سبيلهما في وجه كلّ ما قد يعترضهما من شدائد وصعوبات". وبهذه الطريقة وحدها، تتحقّق النتيجة التي وعد بها الله عزّ وجلّ، فيسود المناخ المتماسك الذي يكفل تحقّق انطلاقة جهادية ناجحة ومثمرة.

وبرأي البوطي، فإنه ما لم يوجد هذا المناخ الإسلامي العام بسلوك هذه السبيل الواضحة النيّرة فلسوف تظلّ هذه الجماعات الإسلامية تراوح مكانها، ولن ترى الناس من الجهاد وآثاره إلا شعارات تُرفع، وفتناً تسري وتستشري ما بين المسلمين وحُكّامهم، أو ما بين المسلمين بعضهم مع بعض، ويتمزّق الإسلام والمسلمون عن طريق التآكل الذاتي، ولن يكون

(83) البوطي، خطبة يوم الجمعة، 2012/12/14، موقع نسيم الشام.

للدوائر الاستعمارية السعيدة بهذا كله إلا مهمة واحدة هي رصد النتائج والتهيؤ لقطف الثمار[84].

ويوضح البوطي أنه لا يعني تطبيق الشريعة الإسلامية في ظلّ حكم إسلامي ما، أن يتحوّل الناس إلى ملائكة، فهذا المجتمع لم يوجد بعد، ولن يوجد في يوم ما، وأنّ المقياس الأوحد لصلاحية الشريعة للتطبيق هو قبول الناس لها منذ عصر رسول الله ﷺ وإلى القرون التي تلت، فالشريعة تجاوبت مع مصالحهم، وكانت تحميهم من الشرور والأخطار. ولو قام تشاكس بين مصالح الناس الحقيقية وبين أحكام الشريعة الإسلامية لكان ذلك دليلاً على أنها غير صالحة للتطبيق، ومن ثَمّ لم تُطبّق[85]. لكنه يشدّد مقابل هذا، على أنّ الدعوة إلى نظام إسلامي مبتور من جذوره لن تتغلّب على القناعة المهيمنة على عقول أولئك الناس الذين تشبّعوا نفسياً وفكرياً بالأطروحة القائلة بأن الأنظمة الحضارية الحديثة أكثر استجابة للحاجات والمصالح العصرية التي يتطلّبها إنسان هذه الحضارة اليوم، من أنظمة قديمة تساق إليهم من وراء حواجز القرون باسم الإسلام[86]، بل يرى أن لا ضمانة لانتشال مجتمعٍ ما من التخلّف والارتفاع به إلى صعيد التقدم والازدهار من خلال تطبيق الأنظمة الفوقية للإسلام والمفصولة عن جوهره، لأن من خضع كيانه العقلي والوجداني للإسلام ديناً لا بدّ أن يتقبّل نُظُمه وأحكامه شرعة ومنهاجاً، وأنه ليس كلّ من اختار الإسلام نُظُماً وأحكاماً يخضع بالضرورة لجذوره الإيمانية عبودية وتديّناً[87].

ويقرّر البوطي المعادلة التالية وهي أنّ الإسلام يربّي الفرد ويعرّفه على ذاته ويهذّب النفس الإنسانية، أما أنظمة الإسلام فتهذّب المجتمع وترعى العدالة التي يجب أن تظلّ سارية بين أفراده. ولما كان المجتمع هو الفرد المتكرّر، فقد كانت صلاحية المجتمع وقفاً على صلاحية أفراده قبل أن تكون

(84) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص203.
(85) البوطي، يغالطونك إذ يقولون، الصديق للعلوم، دمشق، 2010، ص16–17.
(86) البوطي وتيزني، الإسلام والعصر، مصدر سابق، ص22.
(87) المصدر نفسه، ص25.

وقفاً على صلاحية القوانين السارية في أنحائه، وأنّ دعوة الإسلام إلى التزكية النفسية جاءت قبل الحديث عن الأنظمة والأحكام والتعريف بها والدعوة إليها والأمر بها. والحكمة من هذه الأسبقية حسب تعبير البوطي أنّ الإنسان لا يتهيّأ لقبول شرائع الله وأحكامه والتقيّد بها، قبل أن يستيقن بأن هذه الشريعة آتية من عند الله. ولا تكون التزكية إلا عن طريق تشبّع الإنسان بالحقائق الإسلامية الاعتقادية باليقين العقلي أولاً ثم التربية الوجدانية ثانياً[88].

ففي المسلمين اليوم من قد تملّكتهم فتنة الحضارة الغربية، فأيقنوا أن لا محيص لهم عنها، فالربا ونظامه حتمي البقاء، والوضع الاجتماعي الغربي لعلاقة ما بين الرجل والمرأة أمر لا محيد عنه، والعودة إلى قيود الحجاب أو قسوة نظام العقوبات من أوضح المستحيلات، بل في المسلمين اليوم من تتصارع في دخائلهم مشاعر الإيمان بوجود الله مع تصورات مادية للحياة والطبيعة[...] فأين هم الذين يجاهدون في حلّ مشكلات هؤلاء الناس، وتحريرهم من سلطان الحضارة الغربية وموروثاتها، وترسيخ جذور الإيمان بوجود الله ووحدانيته في أعماق نفوسهم، وإقناعهم بأن الدولة الإسلامية حقيقة ثابتة وليست وهماً يستعصي على التنفيذ، وأنّ النظام الإسلامي بجملته وتفصيله صديق لإنسانية كلّ إنسان وليس عدواً له، كما أنه ليس عدواً لفئة من الناس دون أخرى؟[89].

ويتساءل البوطي: هل الوصول إلى الحكم هو الباب الوحيد لخدمة الإسلام؟ فإذا أُغلق دون الإسلاميين فإنّ أبواباً كثيرة لا تزال مفتّحة أمامهم لخدمته، وإنّ هؤلاء الذين أعرضوا عن الدعوة إلى الله بالتبليغ، واستبدلوا ذلك بإثارة الخصومات الدموية بينهم وبين الحُكّام للوصول إلى كراسي الحكم، فإنهم في الحقيقة لا يخرجون على الحُكّام، وإنما يخرجون على مبادئ الإسلام[90]، معتبراً أنّ العرش الذي يتربّع عليه الإسلام هو الأفئدة والعقول، ثم إنه

---

(88) المصدر نفسه، ص29–30.
(89) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص201.
(90) المصدر نفسه، ص186، 192، 193.

يستقرّ بعد ذلك نظاماً وأخلاقاً في المجتمع، ثم يعلو بأصحابه ليستقرّوا حَفَظةً له على كراسيّ الحكم. ووفقاً للتاريخ والمنطق، فإنّ ما فُرض بالقوة ولو كان إسلاماً، يُنتزع بقوة مثلها، ولو كانت فسقاً وإلحاداً، وإنّ اليقين اذا استقرّ في العقل لم يمتلخه إلا يقين معارض، وإنّ القوة التي تُستخدَم بديلاً عن واجب الدعوة والتبليغ، تصبح ذاتها مبعث ضعف يحيق بالإسلام وحكمه، وإنّ الدعوة الليّنة لنشر الاسلام تصبح مبعث قوة في رسوخ حكمه[91].

ثانياً: المعارضة المشروعة

إنّ طموح الناس في هذا العصر إلى حكم يتمتّع بما يسمى الديموقراطية أو الشورى، لهو أمر جدير بالاهتمام، بحسب ما يؤكد عليه البوطي، وهو حكم يتمّ التفاعل فيه إيجابياً بين الطبقة الحاكمة وبين الرعية أو الشعب، حيث رأى البوطي أن لا تفاعل أبقى ولا أغنى "من الحرية التي يعيش في ظلالها المجتمع كله ساريةً ما بين القمة والقاعدة الشعبية، وأنّ الاستبداد كان ولا يزال أبعد ما يكون عن إيصال الشعوب إلى حقوقها وتحقيق أمنياتها". وقال: "إنّ مطمح أبصارنا أن نعيش في ظلّ حكم نتغذّى فيه بالحرية، ونستطيع أن نعبّر فيه عن أفكارنا وآرائنا مهما تنوّعت أو اختلفت، غير أنّ في الناس اليوم من يتخوّفون من أنّ الحكم الإسلامي الذي تتمّ الدعوة إليه على مستويات شتى وفي مختلف البقاع العربية، لو تربّع على أريكة القيادة والتنفيذ فلسوف يحرم الناس من هذه الحرية التي يطمحون إليها، ولسوف يقضي بغلق أبواب الديموقراطية والشورى، ودليلهم على هذا ما يتصوّرونه من أنّ الإسلام يقرّ طائفة من التصرفات ويستنكر طائفة أخرى منها، ومن شأنه أن يحارب التصرفات التي لا يقرّها"[92]. ويوضح أنّ المُبطلين يظنّون أو يريدون من عامة الناس أن يظنّوا أنّ المسلمين يخادعون مجتمعاتهم عندما يصطفّون مع دعاة الحرية والمناضلين من أجلها حتى إذا أشرعت أبوابها مفتّحة للجميع دخلوا إليها مع الداخلين ثم سابقوهم سعياً في ساحة الحرية إلى أزمّة الحكم، حتى إذا استقرّ لهم الأمر

(91) المصدر نفسه، ص184–185.
(92) البوطي، يغالطونك إذ يقولون، مصدر سابق، ص121–122.

ودان لهم الحكم [...] عادوا إلى أبواب الحرية المشرعة فأوصدوها إذ لم تبقَ لهم إلى الحرية من حاجة بعدما أُتيح لهم أن يقطفوا دون غيرهم ثمارها[93].

ثم يقرّر البوطي أنّ الإسلام الحقيقي إذا حكم فلن يضيّق السبيل إلى الحرية أبداً، ولن يوصد باباً من أبواب الشورى أو الديموقراطية السليمة، فإذا كان الله وهو قيّوم السموات والأرض لا يُلزم عباده في الدنيا بأن يتمسّكوا بشرائعه، وإنما يطلب منهم أن يتمسّكوا بها طوعاً ولا يُلزمهم بها كرهاً، أفيملك الأنبياء والرسل ومن بعدهم الحُكّام أن يجبروا الناس على ما لم يُجبر الله به الناس؟ هذا يتناقض تناقضاً كلياً مع طبيعة الإسلام، بل مع طبيعة التكليف الذي لا يُغرَس إلا في تربة الحرية. فإذا جاء من يقيم أحكام الله غداً، فكيف يجب أن تكون سياسة هذا الحاكم في تنفيذه لأحكام الله؟ سيجد نفسه مُلجأً حسب البوطي أن يدير الحكم بين الناس على أساس من محور الشورى، ولا يستطيع أن يُبرم أمراً لم ينص عليه بيان الله ولا سنة رسوله إلا بعد الرجوع إلى الشورى. وإذا رأى أنّ في المجتمع من ينحرفون إلى آراء مخالفة للإسلام، أو من يجتهدون اجتهادات معارضة لدين الله، أو من يريدون أن يعبّروا عن أفكار تختلف كلّ الاختلاف عنه، فليس السبيل أمامه إزاء أصحاب هذه الآراء الجانحة، أن يعاقبهم أو أن يزجّهم في السجون أو أن يُسكتهم، بل عليه أن يستمع إليهم ويجادلهم[94].

وفي التاريخ الإسلامي شواهد كثيرة ينوّه بها البوطي، ففي القرن الثاني عشر للهجرة، وُلدت الفرق الباطلة المنحرفة، وتكاثر بعضها من بعض، وقد خرج البعض منها عن ربقة الإسلام ووقع في مزالق الكفر، لكن هؤلاء الناس تُركوا يتحدثون كما يشاؤون، ويدلّلون على أفكارهم الزائغة كما يحبون. والشيء الوحيد الذي مارسه الحُكّام هو مناقشة هؤلاء الناس ومجادلتهم. ومعلوم أنّ هذه الفرق سادت ثم تقلّصت ثم بادت، ولكن هل بادت تحت وطأة الإسكات والقهر والعقاب؟ إنما زالت عن طريق استمرار المناقشة والحوار[95]. أما ما يتعلّق بالحدود الشرعية

---

(93) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص217.

(94) البوطي، يغالطونك إذ يقولون، مصدر سابق، ص125–126.

(95) المصدر نفسه، ص128–129.

من قطع يد السارق وجلد الزاني والقاذف ورجم المحصَن، فلا تتعارض مع الحرية، إذ هي شُرعت لحماية حقوق الإنسان، "ومع هذا فهنالك ضوابط وقيود وشروط شديدة وقاسية جداً لإقامة هذه الحدود لا بدّ من رعاية الدولة لها عندما تنتظم الحريات" [96].

فإذا كانت المعارضة أو أصحاب الآراء الأخرى، إنما يعبّرون عن أفكارهم وآرائهم الذاتية النابعة عن دخائلهم فلا حَجْر عليها، لكن إن تبيّن للدولة الإسلامية أنّ هناك وحياً خارجياً يقوّي هذه المعارضة بحوافز خارجية، فإنّ على الدولة برأي البوطي أن تصادر هذه الحريات لأنها ليست من آثار الحرية الذاتية المقدسة، بل هي خادم لأفكار أجنبية. وعليه، فعندما تكون الحرية ظلاً لأنشطة معادية أجنبية فلا بدّ من أن نقضي على الظل من خلال القضاء على أصله، وهذا الضابط محلّ اتفاق بين العلماء كما يقول البوطي. ويشترط كذلك أن لا تتجه أنشطة المعارضة وأنشطة المذاهب السياسية أو الثقافية أو الفكرية الأخرى إلى تقويض الحكم الإسلامي، أي أن لا تتجه إلى القضاء على الإسلام ذاته ووجوده من خلال القضاء على هذا الفكر. فإذا تبيّن للدولة أنّ المعارضة تتجه إلى هذا الصدد، فمما لا ريب فيه أنّ هذه الحرية يجب أن تصادَر وهذا ما يقضي به النظام العالمي كله، وأيّ دولة تشعر بوجود مخطط انقلابي فستقضي وفي أسرع ممكن على الخطة وأصحابها، فهو عمل خياني، ولا يمكن لأحد أن يقول إنّ على الدولة أن تقدّس الحرية، وأنّ عليها أن تترك هؤلاء الناس أحراراً يتصرّفون كما يشاؤون، وأن تدعهم يتسلّقون أجهزة الحكم وكراسيّه، وأن يذهبوا بنظام الدولة ويستبدلوا به ما يشاؤون [97].

وإذا كان الحديث السابق عن موقع المعارضة ودورها في الدولة الإسلامية، لكن البوطي طبّق هذه الرؤية حرفياً وبطريقة معاكسة، بوقوفه إلى جانب النظام العلماني في سوريا ضد المعارضة الإسلامية، وذلك في سياق الحراك الشعبي الذي انطلق في آذار (مارس) عام 2011م وتحوّل بعد أشهر

(96) المصدر نفسه، ص130.

(97) المصدر نفسه، ص132.

عدة إلى ثورة مسلحة. وما طرحه عام 1993م من أفكار واجتهادات في كتابه (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟) ردّاً على ما كان يجري في مصر والجزائر، بين النظامين القائمين آنذاك والمعارضة الإسلامية المسلحة، أحياه البوطي من خلال تجديد الرؤية نفسها، وبأدوات التحليل نفسها سياسياً وفكرياً، لدى تناوله الأزمة الحادة في بلاده بين النظام والمعارضة، رغم اختلاف الظروف العامة والخاصة عما سبق التطرّق إليه في سالف السنوات. فلم يكن الحراك السوري إسلامياً في منطلقه ولم يبقَ نخبوياً في مساره، بل أضحى مع الوقت ذا طابع إسلامي شعبي متزايد، ما أفسح في المجال لظهور أصحاب الفكر السلفي الجهادي الذي ناهضهم البوطي بشدة وحمل عليهم في كتابه.

وإذا كان البوطي قد استعان بقاعدة سدّ الذرائع[98] لا سيما في آرائه اللاحقة حول غاية الجهاد وعلّته الشرعية، مخالفاً بذلك آراء سابقة له في الموضع نفسه، كي يحدّ ما يراه خروجاً للجماعات الإسلامية عن الضوابط الشرعية في صراعها العنيف مع الأنظمة، إلا أنه عارض كلّ مظاهر الاعتراض السلمي على تصرفات الحكم في سوريا، من الباب الأصولي الفقهي ذاته، سدّاً للذرائع ومنعاً من وقوع المحظور. فحين سُئل مثلاً عن حكم استلام المال من الدولة (السورية) من أجل فضّ التظاهرات السلمية بالقوة المفرطة، قال: "ثبت بما لا يقبل الشك أنّ الخروج إلى المسيرات واستثارة الآخرين بالهتافات المختلفة، ذريعة إلى فتنة لا مجال للتحرّز منها. وكثيراً ما تتمثّل هذه الفتنة بقتل أو تعذيب أو سجن لأناس لم يكونوا معرّضين لشيء من ذلك لولا هذه المسيرات، وقد أوضحتُ لك في سؤال سابق حكم الذرائع الموصلة إلى جرائم ومحرّمات، وبيّنْت دليل حرمتها وسخط الله على الذين

---

(98) ثمة قانون كلي اسمه "سدّ الذرائع" من شأنه الهيمنة على قانون "الأصل في الأشياء الإباحة" كما يقول البوطي، فرُبّ تصرّف يدخل في باب المباحات لكن ظروفاً طارئة تحوّل المباح إلى ذريعة أي وسيلة لمفسدة، هي أشدّ خطورة من فوات مصلحة المباح فيصبح محرّماً، وربما تبدّل حكم الواجب والمندوب فيتحوّل إلى الحرام، كمثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: البوطي وتيزني، الإسلام والعصر، ص197–198.

لا يبالون بحكم الله فيها. فلماذا تسألني عن حكم أخذ النقود لفضّ المسيرات، ولا تسألني عن حكم المسيرات ذاتها؟ المهم أن نعلم ويعلم كلّ مسلم أنّ سدّ الذرائع إلى الفتن والمحرّمات واجب شرعي خطير بنص صريح من القرآن"[99]. وحين سئل هل خروج مئات الآلاف بعد صلاة الجمعة في مدينة حماة هو من نوع الخروج على الحاكم أو ينطبق عليه سدّ الذرائع باعتبارهم أنهم قد تعرّضوا لظلم سابق، قال البوطي: "المطالبة الكلامية بزوال الحاكم ولو في الشوارع، لا يعدّ وحده خروجاً عليه بالمعنى الشرعي المعروف، إذا لم يكن جزءاً من خطة مرسومة تنتهي باستعمال القوة. ولكنّ المطالبة الكلامية في الشوارع وحدها محرمة حتى ولو لم تكن جزءاً من خطة مرسومة، لا لكونها خروجاً على الحاكم، ولكن لأنها ستجرّ إلى احتكاك، فمقاومة فهرج وقتل، وهو ما نهى عنه رسول الله بشدة في أكثر من حديث صحيح"[100]. ثم انتقل البوطي من سدّ الذرائع إلى تبنّي المعركة ضد المعارضة متهماً إياها بالارتهان إلى العدو الخارجي، حيث اعتبر أنّ القاصي والدّاني سيرى كيف أنّ هذه الدولة الإسلامية المسلمة لبست من دستورها الجديد ثوباً قشيباً سيكون أكثر تعبيراً عن عقيدة هذه الأمة[101]. وبعد أكثر من عام على التحوّل إلى الثورة المسلحة، رأى البوطي أنّ سوريا تسير نحو الإصلاح على كلّ المستويات، ولا سيما الجيش حيث ستشهد الأيام المقبلة أنه قد ظهرت هويته الإيمانية بشكل أجلى، إضافة إلى الاصطلاح مع الله، والانضباط بالجهاد الذي أمرنا الله به، "ولسوف تتألّق عما قريب (هذه الهوية) أكثر مما هي ظاهرة اليوم"[102]. وعندما أعلن النظام الجهاد ضد معارضيه قبل أيام قليلة من اغتياله لم يكن يحتاج لفتوى البوطي الذي لم يَرَ في الحرب الدائرة سوى أنها جهادٌ من طرف الدولة ضد غزاة خارجيين وعملاء مرتزقة[103].

(99) البوطي، الفتوى رقم 13994، بتاريخ 14-6-2011، موقع نسيم الشام.
(100) البوطي، الفتوى رقم 19318، بتاريخ 10-7-2011، موقع نسيم الشام.
(101) البوطي، خطبة الجمعة بتاريخ 30-9-2011، موقع نسيم الشام.
(102) البوطي، خطبة الجمعة بتاريخ 28-9-2012، موقع نسيم الشام.
(103) البوطي، خطبة الجمعة بتاريخ 15-3-2013، موقع نسيم الشام.